

الجزء الأول

دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)
ص.ب: ٩٤٦، بيروت - لبنان

مجموعة منوّعة من منشوراتنا اللغوية والفلسفية

معاجم :

المنجد في اللغة والادب والعلوم
(الطبعة التاسعة عشرة معاد النظر فيها ومزيد عليها)

المنجد الأبجدي
(على الطريقة الابجدية الكاملة)

منجد الطلاب
(طبعة جديدة منقحة ومزيد عليها)

المنجد المصوّر
(١٨٦ كلمة مشروحة مع ٣٢ لوحة ملونة)

كتب فلسفية :

ابن رشد ، كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال
قدم له وعلق عليه الدكتور البير نصري نادر

الامام أبو حامد الغزالي ، تهافت الفلاسفة
عن النص الذي اتبعه الأب بويج . قدم له ماجد فخري

ابو نصر الفارابي ، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين
قدم له وحققه الدكتور البير نصري نادر

ابو نصر الفارابي ، كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة
قدم له وحققه الدكتور البير نصري نادر

ابو نصر الفارابي ، كتاب السياسة المدنية
حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور فوزي متري نجار

كتاب اثبات النبوات لأبي يعقوب السجستاني
تحقيق عارف تامر

كتاب الإيضاح لشهاب الدين أبي فراس
تحقيق وتقديم عارف تامر

دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية) — ص. ب. **٩٤٦** — بيروت (لبنان)

يوحنّا قمير

الفارابي

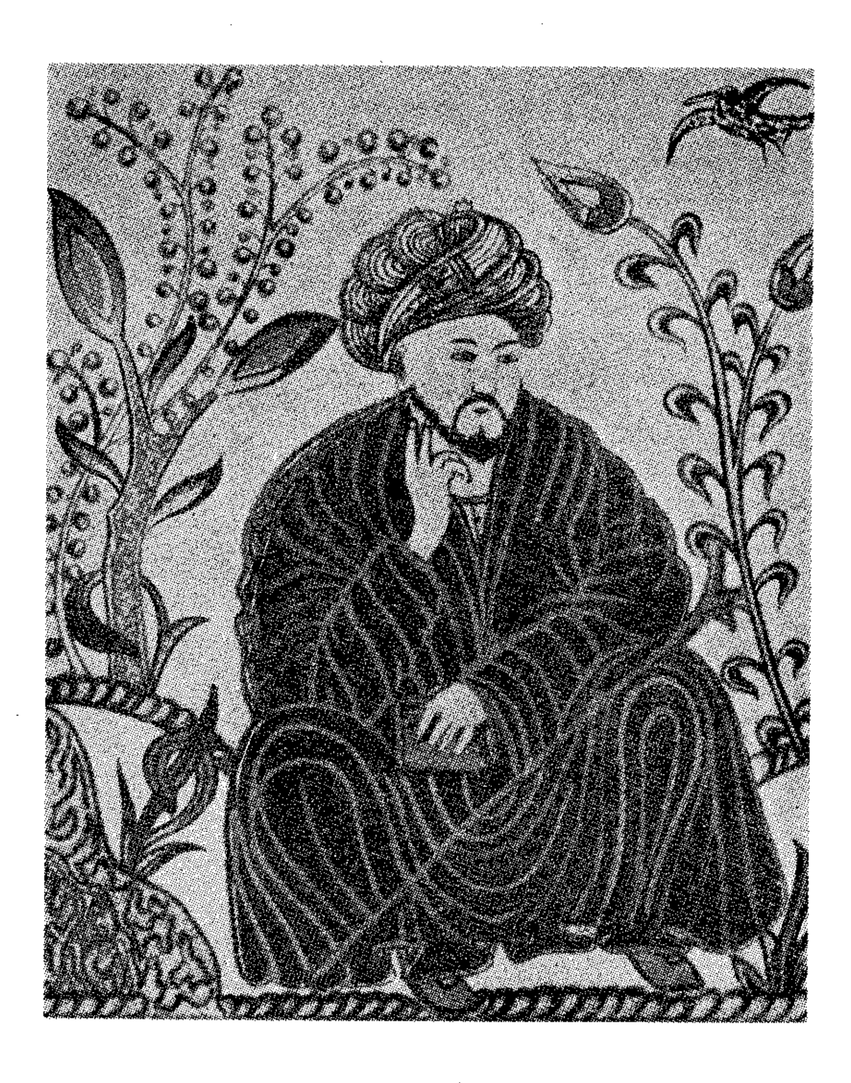
دراسة - مختارات

الجزء الأول

طبعة ثانية مُنقحة

دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)
ص.ب: ٩٤٦، بيروت - لبنان

التوزيع : **المكتبة الشرقية** ، ساحة النجمة ، ص. ب. ١٩٨٦ ، بيروت ، لبنان



الفـــارابي

عن طابع بريدي تركي

الفــارابي

٨٧٣—٩٥٠

٢٦٠—٣٣٩ هـ

ترجمته

هو ابو نصر محمد ، بن محمد ، بن اوزلغ ، بن طرخان ، الفارابي .

نشأ في بلدته فاراب ، ثم حملته الاسفار الى بغداد .

في بغداد اتصل بابي بشر متى بن يونس ، المشهور بفن المنطق ، وتتلمذ له .

ثم ارتحل الى حرّان ، واخذ طرفاً من المنطق ايضاً عن يوحنا بن حيلان ، الحكيم النصراني .

ثم عاد الى بغداد ، واكبّ على كتب الفلسفة يقرأها ويستخرج غامضها . قال ابن خلكان : « وُجد كتاب النفس لارسطاطاليس ، وعليه مكتوب بخط ابي نصر الفارابي : اني قرأت هذا الكتاب مئة مرة . ونُقل عنه انه كان يقول : قرأت السماع الطبيعي لارسطاطاليس الحكيم اربعين مرة ، وارى اني محتاج الى معاودة قراءته . ويُروى

عنه انه سئل : من اعلم الناس بهذا الشأن ، انت ام ارسطاطاليس ؟ فقال : لو ادركته لكنت اكبر تلامذته . »

وفي بغداد اكمل الفارابي درسه للفلسفة ، واشتهر بها ، وألّف معظم كتبه .

ثم اتى الفارابي سيف الدولة[1] ، فاحسن هذا اليه ، واجرى عليه ،

---

١) روى ابن خلكان ، نقلاً عن بعض المجاميع ، مثول الفارابي امام سيف الدولة ، قال :

« لما ورد على سيف الدولة ، وكان مجلسه مجمع الفضلاء في جميع المعارف ، فأدخل عليه وهو بزي الاتراك ، وكان ذلك زيه دائماً . فوقف . فقال له سيف الدولة : اقعد ! فقال : حيث انا ، ام حيث انت ؟ فقال : حيث انت ! فتخطى رقاب الناس حتى انتهى الى مسند سيف الدولة ، وزاحمه فيه حتى اخرجه عنه . وكان على رأس سيف الدولة مماليك ، وله معهم لسان خاص ... فقال بذلك اللسان : ان هذا الشيخ قد اساء الادب ، واني لسائله عن اشياء ، ان لم يوف بها فافرقوا به . فقال ابو نصر بذلك اللسان : ايها الامير ، اصبرْ ، فان الامور بعواقبها . فعجب سيف الدولة منه ، وقال له : اتحسن هذا اللسان ؟ فقال : نعم ! احسن اكثر من سبعين لساناً ! ... ثم اخذ يتكلم مع العلماء ، الحاضرين في المجلس ، في كل فن ، فلم يزل كلامه يعلو ، وكلامهم يسفل ، حتى صمت الكل ، وبقي يتكلم وحده . فصرفهم سيف الدولة ، وخلا به ، فقال له : هل لك في ان تأكل ؟ فقال : لا . فقال : فهل تشرب ؟ فقال : لا . فقال : فهل تسمع ؟ فقال : نعم . فامر سيف الدولة باحضار القيان ، فحضر كل ماهر في هذه الصناعة بانواع الملاهي ، فلم يحرك احد منهم آلته ، الا عابه ابو نصر ، وقال له : اخطأت ! فقال له سيف الدولة : وهل تحسن في هذه الصناعة شيئاً ؟ فقال : نعم ، ثم اخرج من وسطه خريطة ، ففتحها ، واخرج منها عيداناً ، وركبها ، ثم لعب بها ، فضحك منها كل من كان في المجلس. ثم فكها ، وركبها تركيباً آخر ، ثم ضرب بهـا ، فبكى كل من في المجلس . ثم فكها ، وغير تركيبها ، وضرب بها ضرباً آخر ، فنام كل من في المجلس ، حتى البواب ، فتركهم نياماً وخرج . »

هذه الرواية غريبة : ما كان الفارابي مزهواً بنفسه ، سيء الادب ، فيزاحم سيف الدولة في مسنده . وما كان الفارابي يحسن سبعين لساناً ! ... وان تدل الرواية على شيء ، فعلى شهرة الفارابي في الموسيقى ، هذه الموسيقى التي مـا زالت تتجه الى الاعصاب وحدها ، لتضحك وتبكي وتنيم ! .. وقد جاءت هذه القصة في رسائل اخوان الصفاء (الجزء الاول ص ٢٢٠–٢٢١ : الطبعة المصرية) على الوجه التالي :

« يحكى ان جماعة من اهل هذه الصناعة (الموسيقى) كانوا مجتمعين في دعوة رجل

كل يوم ، من بيت المال ، اربعة دراهم . وقد قنع الفارابي بهذا المال ، وعاش زاهداً في الدنيا ، لا يحفل بمكسب او مسكن ، منفرداً لا يجالس الناس ، منقطعاً « عند مجتمع ماء ، او مشتبك رياض ويؤلف هناك كتبه . » (ابن خلكان) .

وظل في كنف سيف الدولة الى ان توفي سنة ٩٥٠ ، وقد ناهز الثمانين ، فصلى عليه الامير في اربعة من خواصه .

تآليفه

اكثر تآليف الفارابي ضاع . والمطبوع منها لا تتطابق دائماً نظرياته ، بل بعض هذه النظريات اقرب الى ابن سينا .

فكتاب « فصوص الحكم » مثلاً ، يقول بالاشراق ، ولا أثر لهذه النظرية في سائر كتب الفارابي ، بل هذه النظرية ، التي تضع سعادة النفس في مشاهدة الله ، لا تتفق ونظرية كتاب المدينة الفاضلة ، الذي يضع سعادة النفس في مشاهدتها جمالها ، وجمال النفوس مثيلاتها .

وكتاب « عيون المسائل » يتحدّث حديث ابن سينا عن واجب

كبير رئيس ، اذ دخل عليهم انسان رث الحال ، عليه ثياب النساك . فرفعه صاحب المجلس عليهم كلهم ، فتبين الانكار في وجوههم . فأراد ان يبين فضله ، فسأله ان يسمعهم شيئاً من صنعته . فأخرج خشبات ، وركبها تركيباً ، ومد عليها اوتاراً كانت معه ، وحركها تحريكاً ، فأضحك كل من كان في المجلس من اللذة والفرح . ثم قلب ، وحرك تحريكاً آخر ، فابكى كل من كان في المجلس من الحزن ورقة القلب . ثم قلب وحرك تحريكاً ، فنوم من كان في المجلس . وقام فخرج ، فلم يعرف له خبر . »

والفرق بين الروايتين يدل على ان القصة كانت شائعة ، فنسبت الى الفارابي ، دون ان يكون للفارابي فيها دور .

الوجود وممكن الوجود ، وعن قوى النفس ، وتقرأ كتاب المدينة الفاضلة ، او السياسة المدنية ، فترى غير ذاك .

واليك اهم ما نحن اكثر اطمئناناً الى صحة نسبته من كتب الفارابي المطبوعة :

١ – **احصاء العلوم** : مصر ١٩٣١ : العلوم ثمانية : علم اللسان – علم المنطق – علم التعاليم وهو ٧ اقسام : العدد ، والهندسة ، وعلم المناظر ، وعلم النجوم ، وعلم الموسيقى ، وعلم الاثقال ، وعلم الحيل – العلم الطبيعي – العلم الالهي – العلم المدني – الفقه – الكلام .

٢ – **ما ينبغي ان تعلم قبل الفلسفة** : على طالب الفلسفة ان يعلم اسماء الفرق الفلسفية ، وغرض ارسطو في كل واحد من كتبه ، ورياضة النفس على الاخلاق الحسنة ، ورياضة العقل على البراهين الهندسية والمنطقية ، والاقبال على العلم بكل همته لكي يعرف الخالق ويتشبه به قدر الطاقة البشرية[١].

٣ – **اغراض ارسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة** : مقالة في خمس صفحات حدّد فيها الفارابي موضوع كتاب ارسطو ، وسرد باقتضاب مواضيع مقالاته .

٤ – **مقالة في العقل** : حدّد فيها الفارابي معاني العقل ، وتقسيم ارسطو له .

٥ – **الجمع بين رأيي الحكيمين ، افلاطون وارسطوطاليس .**

---

١) طبعت بعنوان « المجموع من مؤلفات الفارابي » ، في مصر ١٩٠٧ ، الكتب التالية : اغراض ارسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة – مقالة في العقل – ما ينبغي ان تعلم قبل الفلسفة – عيون المسائل – في ما يصح وما لا يصح من احكام النجوم – اجوبة عن مسائل فلسفية – فصوص الحكم – الجمع بين رأيي الحكيمين.

٦ – **في مــا يصح وما لا يصح من احكام النجوم** : يبدو من هذه المقالة ان الفارابي لا يعتقد باحكام المنجّمين ، وان سلّم بتأثير نور الكواكب في الامور السفلية .

٧ – **تحصيل السعادة** : حيدرآباد ١٣٤٥ هـ : السعادة في تعلّم الفلسفة ، والعمل بمبادئها .

٨ – **رسالة في السياسة الاخلاقية** : المطبعة الكاثوليكية ، بيروت : تحدّد هذه الرسالة واجبات الانسان نحو رؤسائه ، واكفائه ، ونحو نفسه ، ومن دونه .

٩ – **السياسة المدنية** : المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٤ : يشبه هذا الكتاب كتاب المدينة الفاضلة شبهاً كبيراً ، فبعض النصوص واحدة او متقاربة ، والمحتوى متشابه جدّاً ، انما كتاب المدينة الفاضلة اطول ، واكمل .

١٠ – **آراء اهل المدينة الفاضلة** : المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٩ .

بدأ الفارابي هذا الكتاب ، على ما يروي ابن ابي أصيبعة ، في بغداد ، « وحمله الى الشام في آخر سنة ثلاثين وثلاثمائة ، وتمّمه بدمشق في سنة احدى وثلاثين وثلاثمائة ، وحرّره ، ثم نظر في النسخة ، بعد التحرير ، فاثبت فيها الابواب . »

والكتاب لا يقتصر على البحث في السياسة المدنية ، كما قد يوهم العنوان ، بل هو يحوي جل نظريات الفارابي في الله ، والفيض ، والنفس ، الى جانب سياسته المدنية . ولهذا سوف نعتمد هذا الكتاب مرجعاً اساسياً في دراستنا الفارابي .

فلسفة

للفارابي تآليف كثيرة تتصل بتاريخ العلوم والفلسفة[1].

ولو لم تكن اكثر هذه التآليف مفقودة ، لشاقنا درس هذه الناحية من فكر الفارابي .

اما ووسائل البحث غير متوافرة ، فنكتفي بما سنقوله في الجمع بين رأيي الحكيمين .

ونعرض آراء الفارابي وفق الترتيب التالي : المنطق — الجمع بين رأيي الحكيمين — الله — الفيض — النفس — السياسة .

المنطق

عُني الفارابي بالمنطق ، واشتهر به ، واكثر فيه التآليف . ومع ذاك ليس بين ايدينا مما كتب فيها سوى شيء يسير هذه خلاصته :

المنطق صناعة تقوّم بقوانينها العقل ، وتسدده نحو الصواب ، وتحفظه من الخطأ . ونسبة المنطق الى العقل نسبة النحو الى اللسان ، والعروض الى اوزان الشعر ، والموازين والمكاييل الى تقدير الاجسام.

اما اجزاء المنطق فثمانية : المقولات او قاطيغورياس — العبارة او باري ارمينياس — القياس او انولوطيقا الاولى — البرهان او انولوطيقا

---

١) له غير ما ذكرنا من تآليف : الرد على يحيى النحوي في مـا ردّ به على ارسطو — الرد على الرازي في العلم الالهي — في اسم الفلسفة ، وسبب ظهورها ، واسماء المبرزين فيها ، وعلى من قرأ منهم — التوسط بين ارسطو وجالينوس — فصول مما جمعه من كلام القدماء — في الدعاوى المنسوبة الى ارسطو في الفلسفة مجردة عن بياناتها وحججها — جوامع كتاب النواميس لفلاطن ...

الثانية — المواضع الجدلية او طوبيقا — الحكمة المموهة او سوفسطيقا — الخطابة او ريطوريقا — الشعر او فيوطيقا[1].

ويتوقف الفارابي على خمسة انواع القياس وهي :

١ — **البرهاني :** وهو قياس يفيد العلم اليقين ، اي « العلم الذي لا يمكن اصلاً ان يكون خلافه ، ولا يمكن ان يرجع الانسان عنه، ولا ان يعتقد فيه انه يمكن ان يُرجع عنه ، ولا تقع عليه فيه شبهة بغلطة ولا مغالطة تزيله عنه ، ولا ارتياب ولا تهمة له بوجه ولا سبب . »[2]

٢ — **الجدلي :** وهو قياس يفيد الظن القوي المقارب لليقين دون ان يكون يقيناً .

٣ — **السفسطائي :** وهو قياس يغلّط ويضلّل ويلبّس ويوهم في ما ليس بحق انه حق ، وفي ما هو حق انه ليس بحق .

٤ — **الخطابي :** وهو قياس يفيد اقناعاً دون الظن القوي المقارب لليقين .

٥ — **الشعري :** وهو قياس يخاطب الخيال، لا العقل، ليستدرج الانسان الى فعلٍ عن طريق تخيلاته بتصويره له قبيحاً او جميلاً . ويُستعمل مع من لا روية له ، او لصرف انسان عن التروي .

---

١) زاد العرب على منطق ارسطو كتابيه في الخطابة والشعر .
٢) احصاء العلوم : ص ٢١

الجمع بين رأيي الحكيمين

هذه المحاولة من اغرب ما حاول فلاسفة العرب ، وهل اغرب من اقدام فيلسوف على نفي كل خلاف بين ارسطو وافلاطون ، وعلى التوفيق بينهما في قضايا اختلفا فيهـــا كلّ الاختلاف ؟ فما الاسباب التي دفعت الفارابي الى هذا الجمع ، وكيف جمع ، وما كان حظ محاولته من النجاح ؟

١ — اسباب الجمع

هذه الاسباب متعددة ، منها ما نستنتجه استنتاجاً من مذهب الفارابي عامةً ، او من محتوى كتابه في الجمع بين الحكيمين ، ومنها ما يذكره هو في مقدمة الكتاب نفسه .

ان في فلسفة الفارابي محاولات توفيق ، كردّه الفلسفة والنبوة الى مصدر واحد ، هو العقل الفعال ، ليوحّد تعليمهما ، او كاشتراطه في رئيس المدينة الفاضلة ان يكون فيلسوفاً كما يرى افلاطون ، ونبيا — او مستعيناً بشريعة نبيّ — كما حدث في الاسلام . **فنزعة الفارابي العامة الى التوفيق** سبب في اقدامه على الجمع بين افلاطون وارسطو. وهو بعد ، في توفيقه بينهما ، يؤولها تأويلاً يقرّبهما من الاسلام— كما نرى في بعض قضايا التوفيق — وكأن الجمع بين رأيي الحكيمين جمعٌ ايضاً بين الفلسفة والاسلام ، وجمعٌ على ما انتهى اليه هو من رأي كفيلسوف ومؤمن .

وان ، في كتاب الجمع بين الحكيمين ، اراء مستمدة من كتاب اثولوجيا ارسطو لا تتفق واراء المعلّم الاول ، مما يضطر الفارابي الى التوفيق بين ارسطو الحقيقي وارسطو المنحول . **فكتاب**

اثولوجيا ارسطو المنحول، الحاوي خليطاً من افلاطون وارسطو وافلوطين، سبب ثانٍ لاقدام الفارابي على وضع كتابه.

وفي مقدمة كتاب الجمع بين الحكيمين، يرى الفارابي ان اكثر اهل زمانه قد «تنازعوا في حدوث العالم وقدمه، وادّعوا ان بين الحكيمين المقدَّمين المبرّزين اختلافاً في اثبات المبدع الاول، وفي وجود الاسباب منه، وفي امر النفس والعقل، وفي المجازاة على الافعال خيرها وشرّها، وفي كثير من الامور المدنية والخلقية والمنطقية»[1] ثم هو يتّهم بالتقصير من يرى بين الفيلسوفين مثل هذا الخلاف، لأن اكثر العقول الصافية متفقة على الاعجاب بهما، وعلى اجلالهما عن كل خطأ، ولا حجة اقوى، او يقين احكم، من اجتماع عقول كثيرة مختلفة. قال الفارابي في افلاطون وارسطو: «هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسفة، ومنشئان لاوائلها واصولها، ومتممان لأواخرها وفروعها، وعليهما المعوّل في قليلها وكثيرها، واليهما المرجع في يسيرها وخطيرها، وما يصدر عنهما في كل فنّ هو الاصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والكدر. بذلك نطقت الالسن، وشهدت العقول، ان لم يكن من الكافة فمن الاكثرين، من ذوي الالباب الناصعة، والعقول الصافية»[2]. **فاعجاب الفارابي بالفيلسوفين** اعجاباً يجلّهما عن كل خطأ، وينسب اليهما ابداع فلسفة صحيحة تامة نهائية، هو اعجاب ساذج — وان تؤيّده كما يزعم اكثرية العقول الصافية — وأحد اسباب جمعه بين الحكيمين.

---

١) كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين: ص ٧٩
٢) كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين: ص ٨٠

٢ — كيفية الجمع

يستعرض الفارابي في كتابه قضايا توهّم اكثر معاصريه ان الحكيمين اختلفا فيها ، ثم يحاول تفنيد دعوى الخلاف هذه . يحتاج عرضُ هذه القضايا الى تصميم اوضح وأدقّ ، يميّز بين قضية وقضية ، أو يجمع بين ما يتكامل منها ، وهي تدور حول مسائل متفاوتة الاهمية : حول سيرة الفيلسوفين ، وطريقتهما في تدوين الكتب واستخدام القياس ، ورأيهما في الجوهر والإبصار ، وفي صلة الاخلاق بالعادة ، ونظرية المعرفة والمثل ، وفي قدم العالم وحدوثه ، وفي الثواب والعقاب .

واننا ، على سبيل المثال ، نعرض ثلاثاً من هذه القضايا وهي :

ا — قدم العالم وحدوثه

ظُنّ أن ارسطو قال بقدم العالم اي بان لا علة لوجوده ، وأن افلاطون قال بحدوثه اي بان لوجوده علة .

ويرى الفارابي ان الفيلسوفين متفقان على القول بحدوث العالم ، بابداع الباري له من لا شيء .

ويرى ان الذي ضلّل الناس في رأي ارسطو اقوال وردت له في كتابَي « الجدل » « والسماء والعالم » اقوالٌ اساؤوا فهمها ، «ومن نظر في اقاويله في الربوبية ، في الكتاب المعروف باثولوجيا ، لم يُشبَّه عليه امره في اثباته الصانع المبدع لهذا العالم ، فان الامر في تلك الاقاويل اظهر من ان يخفى ، وهناك تبيّن ان الهيولى ابدعها الباري ، جلّ ثناؤه ، لا عن شيء»[١].

---

١) كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين : ص ١٠١

ويتمادى الفارابي في التأكيد فيرى «أنه ليس لاحد من اهل المذاهب والنحل والشرائع ، وسائر الطرق ، من العلم بحدوث العالم ، واثبات الصانع له ، وتلخيص امر الابداع ، ما لارسطوطاليس ، وقبله لافلاطون ، ولمن يسلك سبيلهما ... ، ولولا ما انقذ الله اهل العقول والأذهان بهذين الحكيمين ، ومن سلك سبيلهما ممن وضّحوا امر الابداع بحجج واضحة مقنعة ، وانه ايجاد شيء لا عن شيء ، وان كلّ ما يتكون من شيء ما فانه يفسد ، لا محالة ، الى ذلك الشيء – والعالم مبدَع من غير شيء فماله الى غير شيء – ... لكان الناس في حيرة ولبس .»[1]

ونرى ان الفارابي يضلّ هنا ضلالاً : افلاطون قال بمادة ازلية غير معلولة صنع منها الصانع هذا العالم المحسوس ونظّمه اتقن تنظيم ممكن ، وارسطو قال بهيولى ازلية غير معلولة حرّكها المحرّك الاول كعلة غائية . واذًا الفارابي يوفّق الفيسلوفين على خلاف ما اتفقا عليه ، يضلّله كتاب اثولوجيا ارسطو المنحول ، وقد تضلّله ترجمات شوّهت افلاطون .

ب – المُثُل

ينسب الى افلاطون القول بالمثل ، والى ارسطو التشنيع على القائلين بها ، كما هو ظاهر في كتابه ما بعد الطبيعة : «ان افلاطون ، في كثير من اقاويله ، يومئ الى ان للموجودات صورًا مجرّدة في عالم الاله ، وربما يسمّيها المثل الالهية ، وانها لا تدثر ولا تفسد ، ولكنها باقية، وأن الذي يدثر ويفسد انما هي هذه الموجودات التي هي كائنة . وارسطو ذكر في «حروفه» ، في ما بعد الطبيعة ،

١) كتاب الجمع : ص ١٠٢–١٠٣

كلاماً شنّع فيه على القائلين بالمثل والصور ، التي يقال إنها موجودة قائمة في عالم الاله ، غير فاسدة ، وبيّن ما يلزمها من الشناعات»[١].

ولكن ارسطو ، في كتاب اثولوجيا ، يقول بالمثل : « ان ارسطو ، في كتابه الربوبية المعروف باثولوجيا ، يثبت الصور الروحانية ، ويصرّح بانها موجودة في عالم الربوبية »[٢].

ويرى الفارابي أن اقوال ارسطو ، اذا اخذت على ظاهرها ، لا تخلو من احدى ثلاث :

— إما ان يكون بعضها مناقضاً لبعض ، وهذا بعيد مستنكر لدى رجل له براعة ارسطو وشدة يقظته ، في موضوع هكذا جليل .

— وإما ان يكون بعضها لأرسطو وبعضها ليس له ، وهذا ابعد جداً ، اذ الكتب الناطقة بتلك الاقاويل اشهر من ان يُظن ببعضها انه منحول .

— واما ان يكون لها تأويلات تزيل خلافها الظاهر ، وهذا هو الحق . وتأويلها هو ان المقصود بالمثل صورٌ ثابتة في ذات الله اوجد على مثالها مخلوقات هذا العالم ، وهذا المعنى يتفق عليه الفيلسوفان ، ويبطل الخلاف الموهوم . قال الفارابي : « لما كان الله حياً موجِداً لهذا العالم بجميع ما فيه ، فواجب ان يكون عنده صورُ ما يريد ايجاده في ذاته ... ولو لم يكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجِد الحيّ المريد ، فما الذي كان يوجده ، وعلى ايّ مثال ؟... فعلى هذا المعنى ينبغي ان تعرَّف وتصوَّر اقاويل اولئك الحكماء في ما اثبتوه من الصور الالهية ، لا على انها اشباح قائمة في اماكن أُخَر خارجة عن هذا العالم »[٣] .

١) كتاب الجمع : ص ١٠٥
٢) كتاب الجمع : ص ١٠٥
٣) كتاب الجمع : ص ١٠٦–١٠٧

ترى مما تقدّم أنّ الفارابي يسيء فهم الفيلسوفين كلّ الاساءة . ان مثل افلاطون ليست صوراً قائمة في ذات الله ، بل في ذاتها ، وان إله ارسطو يجهل العالم ، فليس له عن هذا العالم صور ، ولا هو ابدعه على مثال .

وتأويل الفارابي بعد يقرّب رأي الفيلسوفين من مفهوم الاسلام لخلق الله للعالم .

ج — الثواب والعقاب

ظن بعضهم أن افلاطون وارسطو انكرا الجزاء الاخروي ، وهذا ، في نظر الفارابي ، وهمٌ فاسد : ان ارسطو يقول في رسالته الى ام الاسكندر ما يثبت اعتقاده بالجزاء : « يا والدة الاسكندر ، انْ كنتِ مشفقةً على العظيم اسكندر ، فلا تكسِبِنّ ما يبعدك عنه ، ولا تَجلبي على نفسك ما يحول بينك وبينه حين الالتقاء في زمرة الاخيار ، واحرصي على ما يقرّبك منه ، واوّلُ ذلك تولّيك بنفسك الطاهرة امرَ القرابين في هيكل ديوس »[1] (Dios) .

فهذه الأقاويل لأرسطو تدل دلالةً واضحة على اعتقاده بالمجازاة ، « واما افلاطون فانه اودع آخر كتابه في السياسة القصةَ الناطقة بالبعث والنشور والحكم والعدل والميزان ، وتوفيــة الثواب والعقاب على الاعمال ، خيرها وشرّها »[1].

هذا ما يراه الفارابي في رأي الحكيمين ، اما الحقيقة التاريخية فهي ان افلاطون يؤمن بجزاء موقّت يتخلل التناسخات الارضية ، وما جاء في آخر كتاب السياسة (= الجمهورية) يثبت واقع الجزاء

---

١) كتاب الجمع : ص ١١٠

والتناسخ ، لا البعث والجزاء على نحو ما يعلّمها الاسلام ويفهم الفارابي . اما رسالة ارسطو الى ام الاسكندر فتعبّر عن رأي لا نعرفه لارسطو ، فهل تكون بعد له ؟

ان الفارابي يصحّح ظنّ الناس في الفيلسوفين تصحيحاً يقرّبهما من الاسلام ، ويبتعد عن الحقيقة التاريخية .

٣ — اخفاق الجمع

ترى من أمثلة ثلاثة ذكرناها ان الفارابي لم يوفّق في توفيقه ، ولا كان ممكناً ان يوفّق ، ان يزيل كلّ خلاف بين افلاطون وارسطو !

وقد رأينا ان ما جرّه الى هذا التوفيق المستحيل نزعتُه العامة الى التوفيق ، وكتاب اثولوجيا ارسطو المنحول ، واجلاله للفيلسوفين عن كل خطأ ، متأثرًا بما لها في النفوس من شأن وتقدير .

الله أو الموجود الاول

نستمدّ آراء الفارابي في الله من كتابه « المدينة الفاضلة » خاصة ، وهذا اهمّ ما قال :

١ — الموجود الاول هو السبب الاول لوجود سائر الموجودات كلها[1] :

لا يثبت الفارابي هذه القضية بدليل ، ولكن دليلها كامنٌ فيها ، وهو يفترض التسليم بقانون السببية ، وبان العلل لا تتسلل الى ما لا نهاية له ، فتنتهي حتماً الى علة اولى غير معلولة .

---

١) المختارات : ص ٤١

٢ ــ والموجود الاول واجب الوجود ، ازليّ ابديّ :

قال الفارابي في الموجود الأول : « لا امكان ان لا يوجد ولا بوجه ما من الوجوه . فلهذا هو ازلي ، دائم الوجود بجوهره وذاته ، من غير ان يكون به حاجة في ان يكون ازلياً الى شيء آخر يمدّ بقاءه ، بل هو بجوهره كافٍ في بقائه ، ودوام وجوده. »[١]

وهذا يعني ان الموجودات نوعان : الاول موجود لان الوجود من لوازم طبيعته ، فلا سبب لوجوده ، ولا بدء ، ولا نهاية ، وهو الله. والثاني موجود ، لا لأن الوجود من لوازم طبيعته، بل لأنه ممكن الوجود، واوجده سبب ، وهذا هو كل ما سوى الله من موجودات .

٣ ــ والموجود الاول تام ، وكل ما سواه ناقص :

يؤكد الفارابي تمام الله ، دون ان يؤيد ذلك ببرهان ، فيقول : « هو بريء من جميع انحاء النقص ، وكل ما سواه فليس يخلو من ان يكون فيه شيء من انحاء النقص ... فوجوده افضل الوجود ... وهو من فضيلة الوجود في اعلى انحائه ، ومن كمال الوجود في ارفع المراتب ... ولا يمكن ان يكون له وجود بالقوة . »[٢]

٤ ــ والموجود الاول واحد :

يستند الفارابي لاثبات وحدانية الله الى اصلين :

اولاً : الى استحالة وجود مثلين ، والى استحالة تباينٍ بين الهين : يستحيل وجود مثلين ، لانه يستحيل تمييزهما . ويستحيل تباين الهين تامين : ان تباينا بشيء واشتركا في آخر ، يكونا مركّبين ، معلولين

١) المختارات : ص ٤١
٢) المختارات : ص ٤١

لما تركّبا منه ، والاول غير معلول . وان باين احدهما الآخر بصفة ، وشاركه في سائر وجوده ، كان هذا الذي باين مركّباً معلولا ، ولم يبقَ الاول . فالاول واحد .

ثانياً : الى ان التام ما لا يوجد مثله من نوعه . والاول تام . فهو منفرد في وجوده النوعي لا شريك له .

٥ — والموجود الاول عالم :

الاول يعلم ذاته ، ويعلم في ذاته كل ما صدر عنه . قال الفارابي : « الاول يعقل ذاته : وان ... عقل ذاته ، فقد عقل بوجه ما الموجودات كلّها ، لان سائر الموجودات انما اقتبس كلُّ واحدٍ منها الوجود عن وجوده . »[١].

٦ — والموجود الاول التام متصف بكل صفات الكمال :

هو بسيط لا مادة له ، حيّ ، تام الجمال ، وبادراكه لجماله يعشق ذاته ، ويجد فيها لذته وسروره .

صدور العالم عن الاول : الفيض

عن الله ، الموجود الاول ، وُجدت سائر الموجودات ، ووُجدت ضرورةً ، وفي الازل[٢].

هي لم توجد عن ارادة ، ولا لغاية ، بل لان طبيعة الاول تقتضي

---

١) السياسة المدنية : ص ٣٤

٢) ازلية العالم نتيجة لضرورته ، وقد أثبتها الفارابي في كتاب « السياسة المدنية (ص ٤٨) حيث قال : « وجود ما يوجد عنه (عن الله) غير متأخر عنه بالزمان اصلاً ، انما يتأخر عنه بسائر انحاء التأخر . »

وجود كل ما وجد عنه . وَجُود الله هو السبب في وُجُود ما وجد عنه : « هو جواد ، وجُودُه هو في جوهره ، ويترتب عنه الموجودات ، ويتحصّل لكل موجود قسطه من الوجود بحسب رتبته عنه »[١].

ووجود الموجودات عن الله يتم بطريقة الفيض على الوجه التالي :

من الاول — اي الله — يفيض الثاني .

هذا الثاني عقل بسيط لا جسم له ، ولا هو في جسم ، وهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود ثالث . وبما يعقل من ذاته يلزم عنه وجود السماء الاولى .

والثالث كالثاني عقل بسيط ، لا جسم له ، ولا هو في جسم ، يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يعقل من ذاته يلزم عنه كرة الكواكب الثابتة ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود رابع .

وهكذا تتوالى العقول ، ويفيض من كل عقل جسمٌ سماوي وعقلٌ مفارق ، فيفيض من العقل الرابع عقل خامس وكرة زحل ، ومن العقل الخامس عقلٌ سادس وكرة المشتري ، ومن العقل السادس عقل سابع وكرة المريخ، ومن العقل السابع عقل ثامن وكرة الشمس، ومن العقل الثامن عقل تاسع وكرة الزهرة ، ومن العقل التاسع عقل عاشر وكرة عطارد ، ومن العقل العاشر العقل الحادي عشر ، وفلكُ القمر . العقل الحادي عشر هو العقل الفعال ، آخر العقول الفارقة ، وكرة القمر آخر الاجسام السماوية .

الاجسام السماوية تشترك كلها في الحركة الدورية فتصدر عنها الهيولى المشتركة بين كل الاجسام الارضية . والاجسام السماوية

---

١) المدينة الفاضلة : المطبعة الكاثوليكية : ص ٤٠

تتباين بجواهرها فيحدث عنها الاجسام الارضية المختلفة الجواهر ، تحدث الاسطقسات ، ثم المعادن ، ثم النبات ، ثم الحيوان ، ثم الانسان .

بدأ الفيض في عالم العقول والاجسام السماوية من الافضل الى الاخس ، وبدأ في عالم الارض من الاخس الى الافضل ، من الهيولى الى الانسان .

النفس

للنفس ، في نظر الفارابي ، خمس قوى : الغاذية ، والحاسة ، والمتخيلة ، والناطقة ، والنزوعية .

بالقوة الغاذية يتم الغذاء ، ولهذه القوة الرئيسة قوى خادمة كالمعدة ، والكبد ...

وبالقوة النزوعية نشتاق الى الشيء او نكرهه ، نطلبه او نهرب منه ، وفقاً لما علمناه منه عن طريق الحس ، او التخيّل ، او القوة الناطقة . بهذه القوة يكون البغض والحب ، الخوف والامن ، الغضب والرضا ، القسوة والرحمة ...

اما القوى الثلاث الباقية فهي قوى ادراك ، بهـا تتم المعرفة فلنفصّل هذه القوى ، وما تقوم به من وظائف :

١ — القوة الحاسة

هي الحس المشترك لدى ارسطو ، يسمّيه الفارابي الحاسة ، والحساسة ، والحاسة المشتركة ، والحاس المشترك .

لهذه القوة رواضع — هي الحواس الخمس — تحمل اليها صور العالم المحسوس حمل اصحاب اخبارٍ اخبارَ المملكة الى الملك.

في هذه القوة تجتمع صور المحسوسات، وبها يتمّ الاحساس بالصور. انها، كالحس المشترك لدى ارسطو، تقبل الصور، وتجمع بينها، وتحسّ بها.

وينسب الفارابي الى هذه القوة، في كتاب السياسة المدنية، وظيفة اخرى هامة، هي ادراك اللذيذ والمؤذي[1].

٢ — المتخيلة

للمتخيّلة، لدى الفارابي، وظائف متعددة:

اولاً: **قبول الصور وحفظها**: تقبل المتخيلة الصور الواردة عليها من الحواس الخمس، وتحفظها بعد غيبتها عن الحواس حفظَ خزانةٍ لمخزونات.

ثانياً: **الفصل والتركيب**: حين تخلو المتخيلة الى ذاتها، لا الحواس تقدّم لها صوراً للحفظ، ولا هي تقدّم صوراً للقوة الناطقة او النزوعية، تعود الى الصور المحفوظة لديها تتحكم فيها، فتُفرد بعضها عن بعض، وتركّب بعضها الى بعض تركيباتٍ مختلفة، موافقةً للمحسوس او غير موافقة. هو عمل ابداع تقوم به المتخيلة مستعملة ما فيها من رسوم العالم المحسوس، ويكون ذلك في اليقظة او في النوم[2].

ثالثاً: **المحاكاة**: المحاكاة هي ان تأتي المتخيلة بصورٍ تشبّه بها ما يعرض لها. وهي تحاكي:

---

١) كتاب السياسة المدنية: ص ٣٣
٢) السياسة المدنية: ص ٣٣

١ – المحسوسات بالحواس الخمس ، كأن تحاكي بالثلج كلّ أبيض ، وبالليل كلّ أسود .

٢ – القوةَ الغاذية ، كأن تحاكي الأكل بمائدة عليها اطعمة .

٣ – مزاجَ البدن ، كأن تحاكي حرارته بالنار ، وبرودته بالجليد ، ورطوبته بالسباحة في المياه .

٤ – القوة النزوعية ، كأن تحاكي الشهوة والغضب بتركيب الافعال التي تحققها .

وقد تتحرّك الاعضاء للقيام بهذه الافعال ، فيقوم انسان من نومه ليضرب آخر ، او ليفرّ ، دون واردٍ من خارج .

٥ – المعقولات ، ليس للمتخيلة ان تقبل المعقولات كمعقولات ، بل هي تحاكيها بما يحاكيها من المحسوسات ، كأن تحاكي الحرية بصورة فتاة تحمل مشعلاً من نور ، او تحاكي التعاون برزمة قضبان .

وهذه المعقولات ترد المتخيلة من القوة الناطقة فينا ، وترد ايضاً من العقل الفعّال ، في اليقظة او في النوم ، فتكون النبوة ، والكهانة ، والاحلام الصادقة .

رابعاً : ادراك النافع والضار : وينسب الفارابي الى المتخيلة ، في كتاب السياسة المدينة ، « ادراك النافع والضار ، واللذيذ والمؤذي ، دون الجميل والقبيح من الافعال والاخلاق . »[١] المتخيلة تدرك ما تدركه الحاسة المشتركة ، اي اللذيذ والمؤذي ، وتدرك ما لا تدركه اي النافع والضارّ ، ولكنها لا تدرك الجميل والقبيح . والمتخيلة ، في الحيوان ، تقوم مقام العقل في الانسان[٢].

١) السياسة المدنية : ص ٣٣ .
٢) السياسة المدنية : ص ٣٣ .

٣ – القوة الناطقة او العقل

العقل نوعان : نظري وعملي .

العقل العملي يعلم الجزئيات ، ويميّز بين الجميل والقبيح .

والعقل النظري يدرك الكليات ، ويميّز بين الحق والضلال .

والعقل مراتب:

اولاً : العقل بالقوة : هو العقل المنفعل ، كما دعاه ارسطو ويدعوه الفارابي ، قبل ايّ ادراك . هو صحيفة بيضاء لا يعلم شيئاً ، ولكنه قادر على ان يعلم ، على ان يقبل المعقولات قبول الهيولى للصور الجسمانية . ولهذا يدعوه ايضاً عقلاً هيولانياً .

ثانياً : العقل بالفعل : هو العقل الذي ادرك معقولات .

وهذه المعقولات نوعان : منها ما هو مجرّد عن المادة ، ومعقول بالفعل ، كالعقول المفارقة . ومنها ما هو ماديّ ، ومعقول بالقوة ، ككل الاجسام .

ولا تصبح الاجسام ، المعقولة بالقوة، معقولات بالفعل الا بفعل محرّك ينقلها من القوة الى الفعل .

ولا يصبح العقل بالقوة عقلاً بالفعل الا بفعل محرك ايضاً ينقله من القوة الى الفعل .

هذا المحرّك هو العقل الفعّال ، اخر العقول المفارقة : انه يرسم في العقل بالقوة شيئاً ما يصيّره عقلاً بالفعل ، ويصيّر به المعقولات بالقوة معقولات بالفعل . ان منزلة العقل الفعال من العقل والمعقولات منزلة الشمس من البصر والمبصَرات ، ونسبة ما يرسمه في العقل والمعقولات نسبة نور الشمس .

ثالثاً : العقل المستفاد : هو العقل بالفعل ، وقد ادرك ، عن

طريق الحواس ، المعقولات كلّها ، فاصبح اشدّ مفارقة للمادة ، وادنى الى العقل الفعال ، قابلاً لحلوله فيه ، وقبول ما يفيضه اليه من علوم .

٤ – العقل المستفاد والمتخيلة والعقل الفعال

رأينا دور العقل الفعال في المعرفة العقلية العادية عن طريق الحواس . ونرى الآن دوره في علوم الانسان الفائقة ، في الفلسفة ، والنبوة ، والكهانة ، والرؤى الصادقة .

اذا بلغ انسان درجة العقل المستفاد ، واتصل بالعقل الفعال ، قبل من فيضه معقولات تصيّره فيلسوفاً .

واذا كانت المتخيلة في انسان قوية كاملة جداً ، قبلت من فيض العقل الفعال مثل ما يقبل العقل المستفاد ، وكان النبيّ . وتقبل المتخيلة من العقل الفعال كليات وجزئيات ، تقبل الكليات بما يحاكيها من الصور المحسوسة ، وتقبل الجزئيات – الحاضرة المستقبلة – بان تتخيّلها كما هي ، او تحاكيها بصور محسوسة . فالفرق اذاً بين النبي والفيلسوف ليس في ما يقبلانه من العقل الفعال ، بل في نوع التصوّر والتعبير : الفيلسوف يتصوّر معقولات ، ويعبّر عنها تعبيراً مجرداً ، والنبي يتخيّل ما يعلم ويعبّر عنه بالامثال والرموز .

اما الكهانة – وهي العلم بالغيب – فتحصل ، في اليقظة ، عن اتصال المتخيّلة بالعقل الفعال ، وقبولها منه معقولات او جزئيات .

والرؤى الصادقة ، كالكهانة ، تحصل عن اتصال المتخيلة بالعقل الفعال ، وقبولها منه جزئيات او معقولات ، وتحصل في النوم ، لا في اليقظة .

نرى مما تتقدّم دور المتخيلة في النبوة والكهانة والرؤى الصادقة ، ونرى دور العقل الفعال في معارف الانسان ، وما في كل هذه النظريات من وهن واوهام .

مختارات

ثبت في هذا الجزء :

١ — من كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين : مقدمات ، وبعض قضايا .
٢ — من المدينة الفاضلة : اهم نصوصها في الله ، والفيض ، والنفس .
٣ — من السياسة المدنية : بعض نصوص .
٤ — من مقالة في معاني العقل : اهم نصوصها .

مِنْ

كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين
أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس

غاية الكتاب

لما رأيتُ اكثر اهل زماننا قد تحاضّوا وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه ، وادّعوا ان بين الحكيمين المقدّمين المبرّزين اختلافاً في اثبات المبدع الاوّل ، وفي وجود الاسباب منه ، وفي امر النفس والعقل ، وفي المجازاة على الافعال ، خيرها وشرّها ، وفي كثير من الامور المدنية والخلقية والمنطقية ، اردت ، في مقالتي هذه ان اشرع في الجمع بين رأييهما ، والابانة عمّا يدلّ عليه فحوى قوليهما ، ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ، ويزول الشكّ والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما ، وابيّن مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتهما ، لان ذلك من اهم ما يُقصد بيانه ، وانفع ما يراد شرحه وايضاحه ، اذ الفلسفة حدّها وماهيتها أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة ، وكان هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسفة ، ومنشئان لاوائلها واصولها ، ومتممان لاواخرها وفروعها ، وعليهما المعوّل في قليلها وكثيرها ، واليهما المرجع في يسيرها وخطيرها ، وما يصدر عنهما ، في كلّ فنّ ، انما هو الاصل المعتمد عليه ، لخلوّه من الشوائب والكدر . بذلك نطقت الالسن ، وشهدت العقول ، ان لم يكن من الكافة ، فمن الاكثرين من ذوي الالباب الناصعة ، والعقول الصافية ...

اجماع العقلاء حجة

فأما أن يكون رأي الجميع ، او الاكثرين ، واعتقادهم في هذين الحكيمين أنهما المنظوران ، والامامان المبرّزان في هذه الصناعة ،

سخيفاً مدخولاً ، فذلك بعيد عن قبول العقل اياه وإذعانه له ، ... لانّا نعلم يقيناً انه ليس شيء من الحجج اقوى وانفع واحكم من شهادات المعارف المختلفة بالشيء الواحد ، واجتماع الآراء الكثيرة ، اذ العقل ، عند الجميع ، حجّة . ولاجل ان العقل ربما يُخيَّل اليه الشيء بعد الشيء على خلاف ما هو عليه ، من جهة تشابه العلامات المستدلّ بها على حال الشيء ، احتيج الى اجتماع عقول كثيرة مختلفة . فمهما اجتمعت ، فلا حجة اقوى ، ولا يقين احكم من ذلك .

ثم لا يغرّنّك وجودُ اناسٍ كثيرة على آراء مدخولة ، فان الجماعة المقلّدين لرأيٍ واحد ... بمنزلة عقلٍ واحد ، والعقل الواحد ربما يخطأ في الشيء الواحد ، ... لا سيما اذا لم يتدبر الرأي ، الذي يعتقده ، مراراً ، ولم ينظر فيه بعين التفتيش والمعاندة . وان حسن الظن بالشيء ، او الاهمال في البحث ، قد يغطي ، ويعمي ، ويخيّل .

واما العقول المختلفة ، اذا اتفقت بعد تأمل منها ، وتدرّب ، وبحث ، وتنقير ، ومعاندة ، وتبكيت ، واثارة الاماكن المتقابلة ، فلا شيء اصحّ مما اعتقدته ، وشهدت به ، واتفقت عليه . ونحن نجد الالسن المختلفة متفقة بتقديم هذين الحكيمين ، وفي التفلسف بهما تُضرب الامثال ، واليهما يُساق الاعتبار ، وعندهما يتناهى الوصف بالحكَم العميقة ، والعلوم اللطيفة ، والاستنباطات العجيبة ، والغوص في المعاني الدقيقة المؤدية في كل شيء الى المحض والحقيقة .

واذا كان هذا هكذا فقد بقي ان يكون في معرفة الظانّين بهما أن بينهما خلافاً في الاصول تقصير ...

قدم العالم وحدوثه

من ذلك ايضاً امر العالم وحدوثه ، وهل له صانع هو علته الفاعلية ام لا .

ومما يُظنّ بارسطوطاليس انه يرى ان العالم قديم ، وبافلاطون انه يرى ان العالم حادث .

فأقول : ان الذي دعا هؤلاء الى هذا الظن القبيح المستنكر بارسطوطاليس الحكيم هو ما قاله في كتاب « طوبيقا » ... ومما دعاهم الى ذلك الظن ايضاً ما يذكره في كتاب « السماء والعالم » ... ، ومن نظر في اقاويله في الربوبية ، في الكتاب المعروف باثولوجيا ، لم يُشَبَّه عليه امرُه في اثباته الصانع المبدع لهذا العالم ، فان الامر في تلك الاقاويل اظهر من ان تخفى ، وهناك تبيّن ان الهيولى ابدعها الباري ، جلّ ثناؤه ، لا عن شيء ...

المُثُل

ومن ذلك الصور والمثُل ، التي تُنسب الى افلاطون أنه أثبتها ، وارسطو على خلاف رأيه فيها .

وذلك ان افلاطون ، في كثير من اقاويله ، يومئ الى ان للموجودات صوراً مجرّدة في عالم الاله ، وربما يسمّيها المثل الالهية ، وانها لا تدثر ولا تفسد ، ولكنها باقية ، وان الذي يدثر ويفسد انما هي هذه الموجودات التي هي كائنة .

وارسطو ذكر في حروفه ، في ما بعد الطبيعة ، كلاماً شنّع فيه على القائلين بالمثل والصور ، التي يقال انها موجودة ، قائمة في عالم الاله غير فاسدة ، وبيّن ما يلزمها من الشناعات ...

وقد نجد ان ارسطو ، في كتابه في الربوبية ، المعروف باثولوجيا ، يثبت الصور الروحانية ، ويصرّح بانها موجودة في عالم الربوبية .

فلا تخلو هذه الاقاويل ، اذا أُخذت على ظاهرها ، من احدى ثلاث حالات : إما ان يكون بعضها مناقضاً بعضها ، واما ان يكون بعضها لارسطو وبعضها ليس له ، واما ان يكون لها معانٍ وتأويلات تتفق بواطنها ، وان اختلفت ظواهرها ، فتتطابق عند ذلك وتتفق .

فاما ان يُظن بارسطو ، مع براعته وشدة يقظته ، وجلالة هذه المعاني عنده — اعني الصور الروحانية — ، انه يناقض نفسه في علم واحد ، وهو العلم الربوبي ، فبعيد مستنكر .

وأما ان بعضها لأرسطو ، وبعضها ليس له ، فهو أبعد جداً ، اذ الكتب الناطقة بتلك الاقاويل اشهر من ان يُظن ببعضها انه منحول .

فبقي ان يكون لها تأويلات ومعانٍ ، اذا كُشف عنها ، ارتفع الشكّ والحيرة .

فنقول : انه ، لما كان الباري ... حياً ، موجداً لهذا العالم بجميع ما فيه ، فواجب ان يكون عنده صورُ ما يريد ايجادَه ، في ذاته ...

وايضاً فان ذاته ، لما كانت باقية لا يجوز عليها التبدّل والتغيّر ، فما هو بحيّزه ايضاً كذلك باقٍ غير داثر ولا متغيّر .

ولو لم يكن للموجودات صورٌ وآثار في ذات الموجد الحيّ المريد ، فما الذي كان يوجده ؟ وعلى ايّ مثالٍ ينحو بما يفعله ، ويبدعه ؟... فعلى هذا المعنى ينبغي ان تعرّف وتصوّر اقاويل

اولئك الحكماء في ما اثبتوه من الصور الالهية ، لا على انها اشباح قائمة في اماكن خارجة عن هذا العالم ...

الثواب والعقاب

ومما يُظنّ بالحكيمين ، افلاطون وارسطو ، انهما لا يريانه ، ولا يعتقدانه ، امرُ المجازاة والثواب والعقاب ، وذلك وهم فاسد بهما .

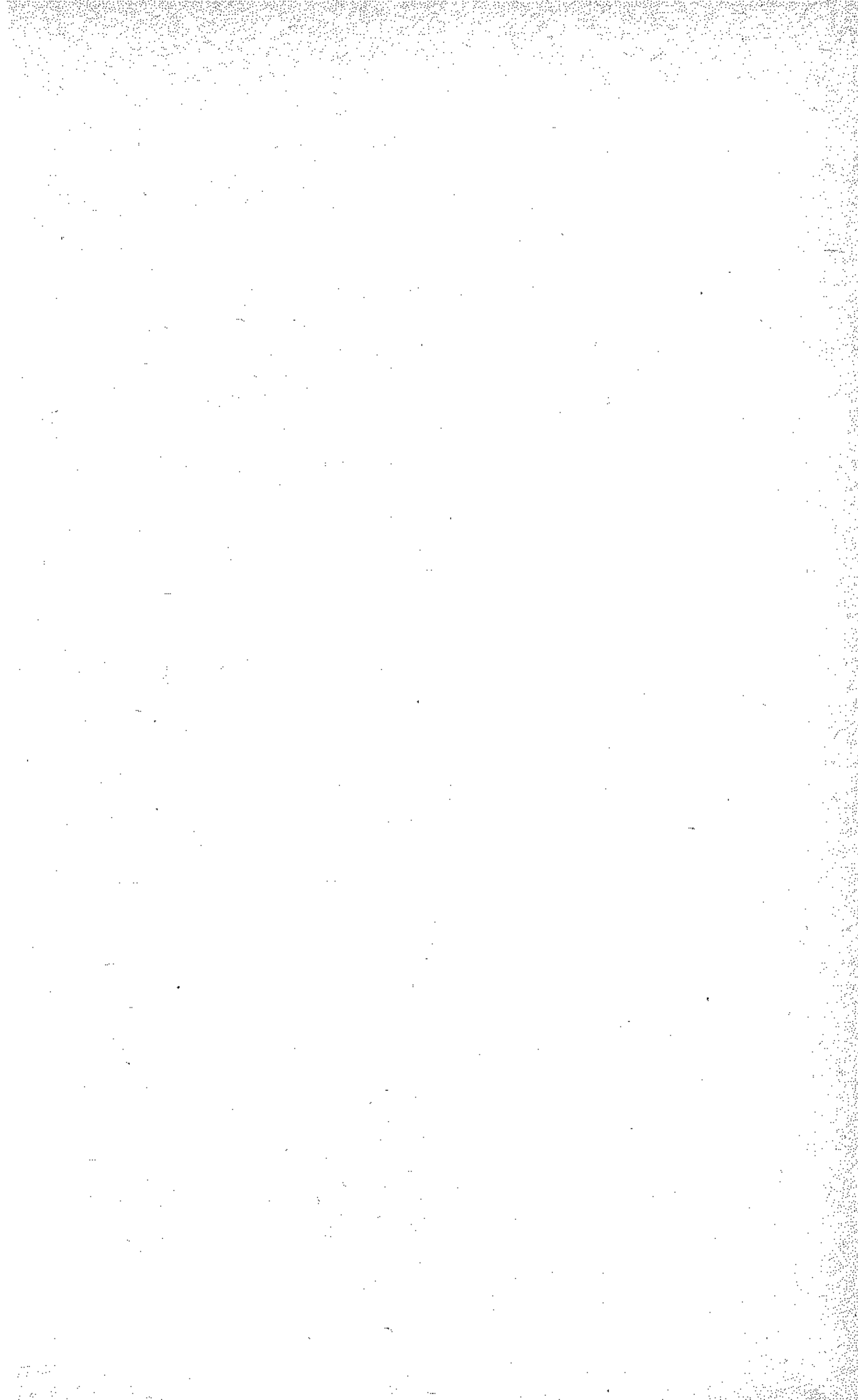
فان ارسطو صرّح بقوله : ان المكافأة واجبة في الطبيعة . ويقول ، في رسالته ، التي كتبها الى والدة الاسكندر ، حين بلغها نعيُه ، وجزعت عليه ، وعزمت على التشكك بنفسها ... : « ان الاسكندر العظيم من افضل الاخيار الماضين ... الاسكندر اشهر الماضين والحاضرين دلائلَ ، واحسنُهم ذكرًا ، واحمدهم حياة ، واسلمهم وفاة . يا والدة الاسكندر ، ان كنتِ مشفقة على العظيم اسكندر ، فلا تكسبنّ ما يبعدك عنه ، ولا تَجلبي على نفسك ما يحول بينك وبينه ، حين الالتقاء في زمرة الاخيار ، واحرصي على ما يقرّبك منه ، واوّل ذلك تولّيك بنفسك الطاهرة امر القرابين في هيكل ديوس[١] .

فهذا ، وما يتلوه من كلامه ، يدلّ دلالة واضحة على انه كان يوجب المجازاة معتقداً .

واما افلاطون فانه اودع آخر كتابه في السياسة القصة الناطقة بالبعث والنشور ، والحكم ، والعدل ، والميزان ، وتوفيـــة الثواب والعقاب على الاعمال ، خيرها وشرها .

---

١) ديوس لفظ يوناني يعني الله ، وايراد اللفظ اليوناني مع وجود لفظ عربي يقابله ، محاولةٌ من واضع الرسالة لايهامنا بانه ينقل ، ودليل لنا على ان الرسالة منحولة .



مِن
كتابُ المَدِينة الفاضِلة

الموجود الاول

الموجود الاول هو السبب الاول لوجود سائر الموجودات كلها . وهو بريء من جميع انحاء النقص ، وكل ما سواه فلا يخلو من ان يكون فيه شيء من انحاء النقص ، اما واحداً واما اكثر من واحد . واما الاول فهو خلو من انحائها كلها ، فوجوده افضل الوجود ، واقدم الوجود ، ولا يمكن ان يكون وجود افضل ولا اقدم من وجوده ، وهو من فضيلة الوجود في اعلى انحائه ، ومن كمال الوجود في ارفع المراتب . ولذلك لا يمكن ان يشوب وجوده وجوهره عدمٌ اصلاً . ولا يمكن ان يكون له وجود بالقوة ، ولا على نحو من الانحاء . ولا امكان ان لا يوجد ولا بوجه ما من الوجوه . فلهذا هو ازلي ، دائم الوجود بجوهره وذاته ، من غير ان يكون به حاجة في ان يكون ازلياً الى شيء آخر يمدّ بقاءه ، بل هو بجوهره كافٍ في بقائه ودوام وجوده . ولا يمكن ان يكون وجود اصلاً مثل وجوده ، ولا ايضاً في مثل مرتبة وجوده وجود يمكن ان يكون له او يتوفر عليه .

وهو الموجود الذي لا يمكن ان يكون له سبب به او عنه او له كان وجوده . فانه ليس بمادة ، ولا قوامه في مادة ، ولا في موضوع اصلاً ، بل وجوده خلو من كل مادة ، ومن كل موضوع . ولا ايضاً له صورة ، لان الصورة لا يمكن ان تكون الا في مادة . ولو كانت له صورة ، لكانت ذاته مؤتلفة من مادة وصورة . ولو كان كذلك لكان لقوامه بجزءيه اللذين منهما ائتلف ، ولكان لوجوده سبب ، فان كل واحد من اجزائه سبب لوجود جملته ، وقد وضعنا

انه سبب اول . ولا ايضاً لوجوده غرض وغاية حتى يكون وجوده انما ليتم تلك الغاية وذلك الغرض ، والا لكان يكون ذلك سبباً ما لوجوده ، فلا يكون سبباً اولاً . ولا ايضاً استفاد وجوده من شيء اخر اقدم منه ، وهو من ان يكون استفاد ذلك مما هو دونه ابعد .

نفي الشريك عنه تعالى

وهو مباين بجوهره لكل ما سواه ، ولا يمكن ان يكون الوجود الذي له لشيء آخر سواه ، لان كل ما وجوده هذا الوجود لا يمكن ان يكون بينه وبين شيء آخر ، له ايضاً هذا الوجود ، مباينةٌ اصلاً ، ولا تغاير اصلاً . فلا يكون اثنان ، بل يكون هناك ذات واحدة فقط ، لانه ان كانت بينهما مباينة ، كان الذي تباينا به غير الذي اشتركا فيه ، فيكون الشيء الذي باين به كل واحد منهما الآخر ، جزءا مما به قوام وجودهما ، والذي اشتركا فيه هو الجزء الآخر ، فيكون كل واحد منهما منقسماً بالقول ، ويكون كل واحد من جزءيه سبباً لقوام ذاته . فلا يكون اولا ، بل يكون هناك موجود آخر اقدم منه ، هو سبب لوجوده وذلك محال .

وان كان ذلك الآخر هو الذي فيه ما باين به هذا ، ولم يكن في هذا شيء يباين به ذلك — الا بعد الشيء الذي باين به ذلك — لزم ان يكون الشيء ، الذي به باين ذلك الآخر هذا ، هو الوجود الذي يخص ذاك . ووجود هذا مشترك لهما ، فاذاً ذلك الآخر وجوده مركّب من شيئين : من شيء يخصه ، ومن شيء يشارك به هذا . فليس اذاً وجود ذاك هو وجود هذا ، بل ذات هذا بسيط غير منقسم ، وذات ذلك منقسم . فلذلك اذاً جزءان بهما قوامه .

فلوجوده اذاً سبب . فوجوده اذاً دون وجود هذا وانقص منه . فليس هو اذاً من الوجود في الرتبة الاولى .

وايضاً فانه لو كان مثل وجوده في النوع خارجاً عنه بشيء[1] آخر ، لم يكن تام الوجود . لان التام هو ما لا يمكن ان يوجد خارجاً عنه وجود من نوع وجوده ، وذلك في اي شيء كان ، لان التام في العظم هو ما لا يوجد عظم خارجاً عنه ، والتام في الجمال هو الذي لا يوجد جمال من نوع جماله خارجاً عنه ، وكذلك التام في الجوهر هو ما لا يوجد شيء من نوع جوهره خارجاً عنه ، وكذلك كل ما كان من الاجسام تاماً لم يمكن ان يكون من نوعه شيء آخر غيره ، مثل الشمس والقمر وكل واحد من الكواكب الاخر . واذا كان الاول تام الوجود ، لم يمكن ان يكون ذلك الوجود لشيء آخر غيره . فاذاً هو منفرد بذلك الوجود وحده ، فهو واحد من هذه الجهة .

الاول عاقل ، عالم

انه ليس بمادة ، ولا مادة له بوجه من الوجوه . فانه بجوهره عقل بالفعل ، لان المانع للصورة من ان تكون عقلاً ، وان تعقل بالفعل ، هو المادة التي فيها يوجد الشيء ، فمتى كان الشيء في وجوده غير محتاج الى مادة ، كان ذلك الشيء عقلاً بالفعل . وتلك حال الاول . فهو اذاً عقل بالفعل . وهو ايضاً معقول بجوهره ، فان المانع ايضاً للشيء من ان يكون بالفعل معقولاً هو المادة . وهو معقول من جهة ما هو عقل ، لان الذي هويته عقل ليس يحتاج

١) لعل الباء زائدة .

في ان يكون معقولا الى ذات اخرى خارجة عنه تعقله ، بل هو بنفسه يعقل ذاته ، فيصير بما يعقل من ذاته عاقلاً وعقلاً بالفعل، وبان ذاته تعقله معقولا بالفعل. وكذلك لا يحتاج في ان يكون عقلاً بالفعل ، وعاقلاً بالفعل ، الى ذات يعقلها ويستفيدها من خارج ، بل يكون عقلاً وعاقلاً بان يعقل ذاته. فان الذات التي تَعقل هي التي تُعقل ، فهو عقل من جهة ما هو معقول. فانه عقل ، وانه معقول ، وانه عاقل ، وهي كلها ذات واحدة ، وجوهر واحد غير منقسم ...

وكذلك الحال في انه عالم ، فانه ليس يحتاج ، في ان يعلم ، الى ذات اخرى ، يستفيد بعلمها الفضيلة ، خارجة عن ذاته ، ولا في ان يكون معلوماً الى ذات اخرى تعلمه ، بل هو مكتفٍ بجوهره في ان يَعلم ويُعلم. وليس علمه بذاته شيئاً سوى جوهره ، فانه يعلم ، وانه معلوم ، وانه علم ، فهو ذات واحدة وجوهر واحد.

جمال الاول ولذته[1]

الجمال والبهاء والزينة ، في كل موجود ، هو ان يوجد وجوده الافضل ، ويحصل له كماله الاخير.

واذا كان الاول وجوده افضل الوجود ، فجماله فائت لجمال كل ذي جمال ، وكذلك زينته وبهاؤه. ثم هذه كلها له في جوهره وذاته ، وذلك في نفسه ، وبما يعقله من ذاته. واما نحن فان جمالنا وزينتنا وبهاءنا هي لنا باعراضنا لا بذاتنا ، وللاشياء الخارجة عنا

[1] تصرفنا احياناً في وضع العناوين لكي تطابق ما ابقينا من النص.

لا في جوهرنا . والجمال فيه والكمال ليسا هما فيه سوى ذات واحدة . وكذلك سائرها .

واللذة والسرور والغبطة انما ينتج ويحصل اكثر بان يدرك الاجمل والابهى والازين بالادراك الاتقن والاتم . فاذ كان هو الاجمل في النهاية والابهى والازين ، فادراكه لذاته الادراك الاتقن في الغاية ، وعلمه بجوهره العلم الافضل على الاطلاق ، واللذة التي يلتذ بها الاول لذة لا نفهم نحن كنهها ، ولا ندري مقدار عظمها ، الا بالقياس والاضافة الى ما نجده من اللذة ، عندما نكون قد ادركنا ما هو عندنا اكمل وابهى ادراكاً ، واتقن واتم ، اما باحساس او تخيل او بعلم عقلي . فانّا عند هذه الحال يحصل لنا من اللذة ما نظن انه فائت لكل لذة في العظم ، ونكون نحن عند انفسنا مغبوطين بما نلنا من ذلك غاية الغبطة ، وان كانت تلك الحال منا يسيرة البقاء ، سريعة الدثور . فقياس علمه هو ، وادراكه الافضل من ذاته والاجمل والابهى ، الى علمنا نحن وادراكنا الاجمل والابهى عندنا ، هو قياس سروره ولذته واغتباطه بنفسه الى ما ينالنا من اللذة والسرور والاغتباط بانفسنا . واذ كان لا نسبة لادراكنا نحن الى ادراكه ، ولا لمعلومنا الى معلومه ، ولا للاجمل عندنا الى الاجمل من ذاته — وان كانت له نسبة فهي نسبة ما يسيرة — فاذن لا نسبة لالتذاذنا وسرورنا واغتباطنا لانفسنا الى ما للاول من ذلك ، وان كانت له نسبة فهي نسبة يسيرة جداً .

لا غاية للاول من ايجاد العالم

الاول هو الذي عنه وُجد . ومتى وُجد للاول الوجود الذي هو له ، لزم ضرورةً ان يوجد عنه سائر الموجودات ... ووجود ما يوجد عنه انما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر ، وعلى ان وجودَ غيره فائضٌ عن وجوده هو . فعلى هذه الجهة لا يكون وجودُ ما يُوجد عنه سبباً له بوجه من الوجوه ، ولا على انه غاية لوجود الاول ... فالاول ليس وجودُه لاجل غيره ، ولا يُوجَد به غيرُه حتى يكون الغرضُ من وجوده ان يُوجِد سائر الاشياء ، فيكون لوجوده سببٌ خارج عنه ، فلا يكون اولا . ولا ايضاً باعطائه ما سواه الوجود ينال كمالا لم يكن له قبل ذلك ، خارجاً عما هو عليه من الكمال ، كما ينال من يجود بماله او شيء اخر ، فيستفيد بما يبذل من ذلك لذةً او كرامة او رئاسة او شيئاً غير ذلك من الخيرات . فهذه الاشياء كلها محال ان تكون في الاول ، لانها تسقط اوّليته وتقدّمه ، وتجعل غيره اقدم منه ، وسبباً لوجوده ، بل وجوده لاجل ذاته ، ويلحق جوهره ووجوده ويتبعه ان يوجد عنه غيره . فلذلك وجوده الذي به فاض الوجود الى غيره هو في جوهره ، ووجوده ، الذي به تجوهره في ذاته ، هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه .

الفيض

يفيض من الاول وجود الثاني .

فهذا الثاني هو ايضاً جوهر غير متجسم اصلاً ، ولا هو في مادة . فهو يعقل ذاته ، ويعقل الاول . وليس ما يعقل من ذاته

هو شيء غير ذاته . فبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود ثالث ، وبما هو متجوهر بذاته ، التي تخصه ، يلزم عنه وجود السماء الاولى.

والثالث ايضاً وجوده لا في مادة ، وهو بجوهره عقل ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل الاول . فبما يتجوهر به من ذاته ، التي تخصه ، يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة . وبما يعقله من الاول يلزم عنه وجود رابع .

وهذا ايضاً لا في مادة . فهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يتجوهر به من ذاته ، التي تخصه ، يلزم عنه وجود كرة زحل . وبما يعقله من الاول يلزم عنه وجود خامس .

وهذا الخامس ايضاً وجوده لا في مادة . فهو يعقل ذاته ، ويعقل الاول . فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المشتري ، وبما يعقله من الاول يلزم عنه وجود سادس .

وهذا ايضاً وجوده لا في مادة . وهو يعقل ذاته ، ويعقل الاول . فبما يتجوهر به من ذاته ، يلزم عنه وجود كرة المريخ ، وبما يعقله من الاول يلزم عنه وجود سابع .

وهذا ايضاً وجوده لا في مادة . وهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة الشمس . وبما يعقل من الاول ، يلزم عنه وجود ثامن .

وهذا ايضاً وجوده لا في مادة . ويعقل ذاته ، ويعقل الاول . فبما يتجوهر به من ذاته ، التي تخصه ، يلزم عنه وجود كرة الزهرة . وبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود تاسع .

وهذا ايضاً وجوده لا في مادة . فهو يعقل ذاته ويعقل الاول .

فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة عطارد . وبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود عاشر .

وهذا ايضاً وجوده لا في مادة . وهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة القمر ، وبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود حادي عشر .

وهذا الحادي عشر هو ايضاً وجوده لا في مادة . وهو يعقل ذاته ويعقل الاول . ولكن عنده ينتهي الوجود ، الذي لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود الى مادة وموضوع اصلا . وهي الاشياء المفارقة ، التي هي في جواهرها عقول ومعقولات . وعند كرة القمر ينتهي وجود الاجسام السماوية ، وهي التي بطبيعتها تتحرك دوراً .

المادة والصورة

كل واحد من هذه[1] قوامه من شيئين : احدهما منزلته منزلة خشب السرير ، والآخر منزلته منزلة خلقة السرير ، فما منزلته الخشب هو المادة والهيولى ، وما منزلته خلقته فهو الصورة والهيئة . وما جانس هذين من الاشياء فالمادة موضوعة ليكون بها قوام الصورة. والصورة لا يمكن ان يكون لها قوام ووجود بغير المادة . فالمادة وجودها لاجل الصورة ، ولو لم تكن صورة ما موجودة لما كانت المادة . والصورة وجودها ، لا لتوجد بها المادة ، بل ليحصل الجوهر المتجسم جوهراً بالفعل . فان كل نوع انما يحصل موجوداً بالفعل ، وباكمل وجودية ، اذا حصلت صورته . ومـــا دامت مادته موجودة دون

١) اي الاجسام الطبيعية

صورته ، فانه انما هو ذلك النوع بالقوة ، فان خشب السرير ، ما دام بلا صورة السرير ، فهو سرير بالقوة ، وانما يصير سريراً بالفعل اذا حصلت صورته في مادته . وانقص وجودَي الشيء هو بمادته ، واكمل وجوديه هو بالصورة ...

والاسطقسات اربع ، وصورها متضادة . ومادة كل واحدة منها قابلة لصورة ذلك الاسطقس ، ولضدها . ومادة كل واحدة منها مشتركة للجميع ، وهي مادة لها ولسائر الاجسام الاخر ، التي تحت الاجسام السماوية ، لان سائر مـــا تحت السماوية كائنة عن الاسطقسات . ومواد الاسطقسات ليست لها مواد ، فهي المواد الاولى المشتركة لكل ما تحت السماوية ...

وترتيب هذه الموجودات هو ان تقدّم اولاً أخسّها ، ثم الافضل فالافضل الى ان تنتهي الى افضلها ، الذي لا افضل منه . فاخسها المادة الاولى المشتركة ، والافضل منها الاسطقسات ، ثم المعدنية ، ثم النبات ، ثم الحيوان غير الناطق ، ثم الحيوان الناطق .

حدوث المادة والصور

وللاجسام السماوية كلها ايضاً طبيعة مشتركة ، وهي التي بها صارت تتحرك كلها بحركة الجسم الاول منها حركةً دورية في اليوم والليلة ... وبينها ايضا تباين في جواهرها من غير تضاد ، مثل مباينة زحل للمشتري ، وكل كوكب لكل كوكب ، وكل كرة لكل كرة ...

فيلزم عن الطبيعة المشتركة التي لها[1] وجودُ المادة الاولى المشتركة

---

١) للاجسام السماوية .

لكل ما تحتها ، وعن اختلاف جواهرها وجودُ اجسامٍ كثيرة مختلفة الجواهر ...

فيحدث اولاً الاسطقسات ، ثم ما جانسها وقاربها من الاجسام مثل البخارات واصنافها ...

ثم تفعل فيها[1] الاجسام السماوية، ويفعل بعضها في بعض ... فيلزم عنها وجود سائر الاجسام. فتختلط اولا الاسطقسات بعضها مع بعض ، فيحدث من ذلك اجسام كثيرة متضادة ، ثم تختلط هذه المتضادة بعضها مع بعض فقط ، وبعضها مع بعض ومع الاسطقسات ، فيكوّن ذلك اختلاطاً ثانياً بعد الاول ، فيحدث من ذلك ايضاً اجسام كثيرة متضادة الصور ...

المعدنيات تحدث باختلاط اقرب الى الاسطقسات واقلّ تركيباً، ويكون بعدُها عن الاسطقسات برتب اقلّ. ويحدث النبات باختلاط اكثر منها تركيباً ، وابعد عن الاسطقسات برتبٍ اكثر . والحيوانُ غير الناطق يحدث باختلاط اكثر تركيباً من النبات. والانسان وحده هو الذي يحدث عن الاختلاط الاخير .

قوى النفس

اذا حدث الانسان فاوّل ما يحدث فيه القوةُ ، التي بها يتغذّى، وهي القوة الغاذية .

ثم ، من بعد ذلك ، القوة التي بها يحسّ الملموس ، مثل الحرارة والبرودة وسائرها ، والتي بها يحسّ الطعوم ، والتي بها يحسّ الروائح ،

---

١) في الاسطقسات وهي العناصر الاربعة : الماء والهواء والتراب والنار.

والتي بها يحسّ الاصوات ، والتي بها يحس الالوان والمبصرات كلها مثل الشعاعات .

ويحدث مع الحواس بها[1] نزوعٌ الى ما يحسّه ، فيشتاقه او يكرهه .

ثم يحدث فيه[2] ، بعد ذلك ، قوةٌ اخرى يحفظ بها ما ارتسم في نفسه من المحسوسات ، بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها ، وهذه هي القوة المتخيلة . فهذه تركّب المحسوسات بعضها الى بعض ، وتفصل بعضَها عن بعض ، تركيبات وتفصيلات مختلفة ، بعضها كاذبة ، وبعضها صادقة ، ويقترن بها نزوع نحو ما يتخيّله .

ثم ، من بعد ذلك ، يحدث فيه[2] القوةُ الناطقة ، التي بها يمكن ان يعقل المعقولات ، وبها يميّز بين الجميل والقبيح ، وبها يحوز الصناعات والعلوم ، ويقترن بها ايضاً نزوع[3] نحو ما يعقله .

فالقوة الغاذية ، منها قوة واحدة رئيسة ، ومنها قوى رواضع لها وخدم . فالقوة الغاذية الرئيسة هي من سائر اعضاء البدن في القلب ، والرواضع والخدم متفرقة في سائر الاعضاء ... مثل المعدة والكبد والطحال ...

•

والقوة الحاسة ، فيها رئيس وفيها رواضع . ورواضعها هي هذه الحواس الخمس المشهورة عند الجميع ، المتفرقة في العينين ، وفي الاذنين ، وفي سائرها . وكل واحد من هذه الخمس يدرك احساساً

---

١) يريد ان يقول : الاحساس بالحواس .
٢) في الانسان .
٣) يحدث النزوع عن الاحساس ، وعن التخيل ، وعن الادراك العقلي .

ما يخصّه . والرئيسة منها هي التي اجتمع فيها جميع ما تدركه الخمس باسرها ، وكأنّ هذه الخمس هي منذرات تلك ، وكأن هؤلاء اصحاب اخبار ، كلّ واحد منهم موكل بجنس من الاخبار ، وباخبار ناحية من نواحي المملكة ، والرئيسة[1] كأنها هي الملك ، الذي عنده تجتمع اخبار نواحي مملكته من عند اصحاب اخباره . والرئيسة من هذه ايضاً هي في القلب .

والقوة المتخيّلة ليس لها رواضع متفرقة في اعضاء اخر ، بل هي واحدة، وهي ايضاً في القلب . وهي تحفظ المحسوسات[2] بعد غيبتها عن الحس . وهي بالطبع حاكمة على المحسوسات ، ومتحكّمة عليها ، وذلك انها تُفرد بعضها عن بعض ، وتركّب بعضها الى بعض تركيبات مختلفة يتفق في بعضها ان تكون موافقة لما حُسّ ، وفي بعضها ان تكون مخالفة للمحسوس .

•

واما القوة الناطقة فلا رواضع ولا خدم لها من نوعها في سائر الاعضاء ، بل انما رئاستها على سائر القوى[3] ...

•

والقوة النزوعية وهي التي تشتاق الى الشيء وتكرهه ... وهذه القوة هي التي بها تكون الارادة ، فان الارادة هي نزوع الى ما أُدرك ، وعن ما أُدرك ، اما بالحس ، واما بالتخيّل ، واما بالقوة الناطقة ، وحُكم فيه انه ينبغي ان يؤخذ او يُترك . والنزوع قد

---

١) هي الحاس المشترك .
٢) اي صور المحسوسات .
٣) الغاذية ، والحاسة ، والمتخيلة .

يكون الى علم شيء ما ، وقد يكون الى عمل شيء ما ... وعلم الشيء قد يكون بالقوة الناطقة، وقد يكون بالمتخيلة، وقد يكون بالاحساس.

كيف تعقل القوة الناطقة

المعقولات ، التي شأنها ان ترتسم في القوة الناطقة ، منها المعقولات التي هي في جواهرها عقول بالفعل ، ومعقولات بالفعل ، وهي الأشياء البريئة من المادة . ومنها المعقولات التي ليست بجواهرها معقولة بالفعل، مثل الحجارة والنبات ، وبالجملة كل ما هو جسم ، او في جسم... فان هذه ليست عقولاً بالفعل ولا معقولات بالفعل .

واما العقل الانساني ... فانه ... بالقوة عقل ، وعقل هيولاني...

الاشياء التي في مادة ، او هي مادة ... ، معقولات بالقوة ، ويمكن ان تصير معقولات بالفعل . وليس في جواهرها كفاية في ان تصير من تلقاء انفسها معقولات بالفعل . ولا ايضاً في القوة الناطقة ... ، بل تحتاج[1] ان تصير عقلاً بالفعل الى شيء آخر ينقلها من القوة الى الفعل . وانما تصير عقلاً بالفعل ، اذا حصلت فيها المعقولات . وتصير المعقولات ، التي بالقوة ، معقولات بالفعل، اذا حصلت معقولة للعقل بالفعل . وهي تحتاج[1] الى شيء آخر ينقلها من القوة الى ان يصيرها بالفعل . والفاعل ، الذي ينقلها من القوة الى الفعل ، هو ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ، ومفارق المادة . فان ذلك العقل يعطي العقل الهيولاني ، الذي هو بالقوة عقل ، شيئاً ما بمنزلة الضوء الذي تعطيه الشمس البصر ، لان

---

١) اي القوة الناطقة .

منزلته من العقل الهيولاني منزلة الشمس من البصر... فلذلك سمي العقل الفعّال ... ويسمّى العقل الهيولاني العقل المنفعل . واذا حصل ، في القوة الناطقة ، عن العقل الفعال ، ذلك الشيء الذي منزلته منها منزلة الضوء من البصر ، حصلت المحسوسات حينئذ ، التي هي محفوظة في القوة المتخيلة ، معقولات في القوة الناطقة . وتلك هي المعقولات الاولى ، التي هي مشتركة لجميع الناس ، مثل ان الكل اعظم من الجزء ، وان المقادير المساوية للشيء الواحد متساوية .

المعقولات الاول المشتركة ثلاثة اصناف : صنفٌ اوائلُ للهندسة العلمية ، وصنف اوائل يُوقف بها على الجميل والقبيح مما شأنه ان يعمله الانسان ، وصنف اوائل يستعمل في ان يُعلم بها احوال الموجودات ، التي ليس شأنها ان يفعلها الانسان ، ومباديها ومراتبها ، مثل السموات والسبب الاوّل ، وسائر المبادئ الاخر ، وما شأنها ان تحدث عن تلك المبادئ .

الارادة والاختيار

عندما تحصل هذه المعقولات للانسان ، يحدث له بالطبع تأمل وروية وذكر وتشوق الى الاستنباط ، ونزوع الى بعض ما عقله ، وشوق اليه والى بعض ما يستنبطه ، او كراهته .

والنزوع الى ما ادركه بالجملة هو الارادة . فان كان ذلك عن احساس او تخيل سمي بالاسم العام ، وهو الارادة . وان كان ذلك عن رويّة ، او عن نطق في الجملة ، سمي الاختيار ، وهذا يوجد

في الانسان خاصة . واما النزوع عن احساس او تخيل فهو ايضاً في سائر الحيوان .

السعادة

حصول المعقولات الاولى للانسان هو استكماله الاول . وهذه المعقولات انما جعلت له يستعملها في ان يصير في استكماله الاخير . وذلك هو السعادة ، وهي ان تصير نفس الانسان من الكمال في الوجود الى حيث لا تحتاج في قوامها الى مادة . وذلك ان تصير في جملة الاشياء البريئة عن الاجسام ، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد ، وان تبقى على تلك الحال دائماً ابداً[1] . الا ان رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال .

وانما تبلغ ذلك بافعال ما ارادية ، بعضها افعال فكرية ، وبعضها افعال بدنية ... الافعال الارادية ، التي تنفع في بلوغ السعادة ، هي الافعال الجميلة ، والهيئات والملكات التي تصدر عن هذه الافعال هي الفضائل ... والافعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور ، وهي الافعال القبيحة ، والهيئات والملكات ، التي عنها تكون هذه الافعال ، هي النقائص والرذائل والخسائس .

المتخيلة

القوة المتخيلة متوسطة بين الحاسة وبين الناطقة . وعندما تكون رواضع[2] الحاسة كلها تحس بالفعل ، وتفعل افعالها ، تكون القوة

---

١) يعني هذا ان لا معاد للاجسام .
٢) هي الحواس الخمس .

المتخيلة منفعلة عنها ، مشغولة بما تورده الحواس عليها من المحسوسات ، وترسمه فيها ، وتكون هي ايضاً مشغولة بخدمة القوة الناطقة ، وبارفاد القوة النزوعية .

فاذا صارت الحاسة والنزوعية والناطقة على كمالاتها الاول ، بان لا تفعل افعالها ، مثل ما يعرض عند حال النوم ، انفردت القوة المتخيلة بنفسها فارغةً عما تجدده الحواس عليها دائماً من رسوم المحسوسات ، وتخلّت عن خدمة القوة الناطقة والنزوعية ، فتعود الى ما تجده عندها من رسوم المحسوسات محفوظةً باقية ، فتفعل فيها بان تركّب بعضها الى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض .

ولها ، مع حفظها رسوم المحسوسات وتركيب بعضها الى بعض ، فعلٌ ثالث ، وهو المحاكاة : فانها خاصةً من بين سائر قوى النفس ، لها قدرة على محاكاة الاشياء المحسوسة ، التي تبقى محفوظة فيها . فاحياناً تحاكي المحسوسات بالحواس الخمس بتركيب المحسوسات ، المحفوظة عندها ، المحاكية لتلك . واحياناً تحاكي المعقولات . واحياناً تحاكي القوة الغاذية . واحياناً تحاكي القوة النزوعية . وتحاكي ايضاً ما يُصادَف البدن عليه من المزاج ، فانها متى صادفت مزاج البدن رطباً حاكت الرطوبة بتركيب المحسوسات التي تحاكي الرطوبة ، مثل المياه والسباحة فيها . ومتى كان مزاج البدن يابساً ، حاكت يبوسة البدن بالمحسوسات التي شأنها ان تحاكي بها اليبوسة ... غير انها لما كانت نفسانية ، كان قبولها لما يفعل فيها البدن من المزاج على حسب ما في طبيعتها ان تقبله ، لا على حسب ما في طبيعة الاجسام ان تقبل المزاجات . فان الجسم الرطب ، متى فعل رطوبة في جسم ما ، قبل الجسم المنفعل الرطوبة فصار رطباً مثل الاول . وهذه القوة ،

متى فعل فيها رطوبة ، او ادنيت اليها رطوبة ، لم تصر رطبة ، بل تقبل تلك الرطوبة بما تحاكيها من المحسوسات . كما ان القوة الناطقة ، متى قبلت الرطوبة ، فانها انما تقبل ماهية الرطوبة بان تعقلها ، ليست الرطوبة نفسها . كذلك هذه القوة ، متى فعل فيها شيء ، قبلت ذلك عن الفاعل على حسب ما في جوهرها واستعدادها ان تقبل ذلك ...

ولانها ليس لها ان تقبل المعقولات معقولات ، فان القوة الناطقة ، متى اعطتها المعقولات التي حصلت لديها ، لم تقبلها كما هي في القوة الناطقة ، لكن تحاكيها بما يحاكيها من المحسوسات . ومتى اعطاها البدن المزاج ، الذي يتفق ان يكون له في وقت ما ، قبلت ذلك المزاج بالمحسوسات التي تتفق عندها مما شأنها ان تحاكي ذلك المزاج . ومتى اعطيت شيئاً شأنه ان يُحس ، قبلت ذلك احياناً كما اعطيت ، واحياناً بان تحاكي ذلك المحسوس بمحسوسات أُخر تحاكيه .

واذا صادفت[1] القوةَ النزوعية مستعدةً استعداداً قريباً لكيفية ما او هيئة ، مثل غضب او شهوة او لافعال ما بالجملة ، حاكت القوة النزوعية بتركيب الافعال التي شأنها ان تكّون عن تلك الملكة... ففي مثل هذه ، ربما انهضت القوى الراوضعُ الاعضاءَ الخادمة لان تفعل في الحقيقة الافعال التي شأنها ان تكون بتلك الاعضاء ... فتنهض الاعضاء التي فيها القوى الخادمة للقوة النزوعية نحو تلك الافعال بالحقيقة . من ذلك ... ربما قام الانسان من نومه فضرب آخر ، او قام ففرّ من غير أن يكون هناك وارد من خارج . فيقوم

---

١) المتخيلة .

ما تحاكيه القوة المتخيلة من ذلك الشيء مقام ذلك الشيء لو حصل في الحقيقة.

وتحاكي ايضاً القوة الناطقة بان تحاكي ما حصل فيها من المعقولات بالاشياء التي شأنها ان تحاكي بها المعقولات، فتحاكي المعقولات التي في نهاية الكمال، مثل السبب الاول والاشياء المفارقة للمادة والسماوات، بافضل المحسوسات واكملها، مثل الاشياء الحسنة المنظر، والمعقولات الناقصة باخس المحسوسات وانقصها، مثل الاشياء القبيحة المنظر ...

والعقل الفعال ... قد يفيض منه على القوة المتخيلة، فيكون للعقل الفعال في القوة المتخيلة فعل ما يعطيها احياناً المعقولات، التي شأنها ان تحصل في الناطقة النظرية، واحياناً الجزئيات المحسوسات، التي شأنها ان تحصل في الناطقة العملية، فتقبل المعقولات بما يحاكيها من المحسوسات التي تركبها هي، وتقبل الجزئيات احياناً بان تتخيلها كما هي، واحياناً بان تحاكيها بمحسوسات اخر ... فيكون ما يعطيه العقل الفعال للقوة المتخيلة من الجزئيات بالمنامات والرؤيات الصادقة، وبما يعطيها من المعقولات ... بالكهانات على الاشياء الالهية. وهذه كلها قد تكون في النوم، وقد تكون في اليقظة. الا ان التي تكون في اليقظة قليلة، وفي الاقل من الناس. فاما التي تكون في النوم فاكثرها الجزئيات، واما المعقولات فقليلة.

الوحي

ان القوة المتخيلة ، اذا كانت في انسان ما قويةً كاملة جدًا ، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاءً يستغرقها باسرها ، ولا خدمتُها للقوة الناطقة ، ... وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثلَ حالها عند تحللها منها في وقت النوم ، وكثيرٌ[1] من هذه التي يعطيها العقل الفعال فتتخيلها القوة المتخيلة بما تحاكيها من المحسوسات المرئية ، فان تلك المتخيلة تعود فترتسم في القوة الحاسة . فاذا حصلت رسومها في الحاسة المشتركة، انفعلت عن تلك الرسوم القوة الباصرة فارتسمت فيها تلك ، فيحصل عما في القوة الباصرة منها رسوم تلك في الهواء المضيء المواصل للبصر ... فاذا حصلت تلك الرسوم في الهواء، عاد ما في الهواء فيرتسم من رأس في القوة الباصرة ، التي في العين ، وينعكس ذلك الى الحاس المشترك، والى القوة المتخيلة . ولان هذه كلها متصلة بعضها ببعض ، فيصير ما اعطاه العقل الفعال من ذلك مرئياً لهذا الانسان . فاذا اتفقت التي حاكت بها القوةُ المتخيلة تلك الاشياء محسوساتٍ في نهاية الجمال والكمال ، قال الذي يرى ذلك ان لله عظمةً جليلة عجيبة ، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات اصلاً . ولا يمتنع ان يكون الانسان ، اذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال ، فيقبل ، في يقظته ، عن العقل الفعال ، الجزئيات الحاضرة والمستقبلة ، او محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة ، وسائر الموجودة الشريفة ، ويراها ،

---

١) الجملة غير واضحة التركيب ، ويمكن تقدير « كان » قبل « كثير » .

فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالاشياء الالهية . فهذا هو اكمل المراتب ، التي تنتهي اليها القوة المتخيلة ، واكمل المراتب التي يبلغها الانسان بقوته المتخيلة .

ودون هذا مَن يرى جميع هذه ، بعضَها في يقظته ، وبعضها في نومه ، ومن يتخيل في نفسه هذه الاشياء كلها ، ولكن لا يراها ببصره . ودون هذا من يرى جميع هذه في نومه فقط .

مِن
كتاب السِّياسَة المدنيّة

مبادئ الموجودات

المبادئ ، التي بها قوام الاجسام والاعراض التي لها ، ستة اصناف لها ستُ مراتب عظمى ، كل مرتبة منها تحوز صنفاً منها : السبب الاول في المرتبة الاولى ، الاسباب الثواني في المرتبة الثانية ، العقل الفعال في المرتبة الثالثة ، النفس في المرتبة الرابعة ، الصورة في المرتبة الخامسة ، المادة في المرتبة السادسة . فما في المرتبة الاولى منها لا يمكن ان يكون كثيراً ، بل واحداً فرداً فقط . واما ما في كل واحدة من سائر المراتب فهو كثير . فثلاثة منها ليست هي اجساماً ، ولا هي في اجسام ، وهي : السبب الاول ، والثواني ، والعقل الفعّال . وثلاثة هي في اجسام ، وليست ذواتها اجساماً ، وهي النفس ، والصورة ، والمادة . والاجسام ستة اجناس : الجسم السماوي ، والحيوان الناطق ، والحيوان غير الناطق ، والنبات ، والجسم المعدنيّ ، والاسطقسات الاربعة ، والجملة المجتمعة من هذه الاجناس الستة من الاجسام هي العالم .

العقل الفعال

العقل الفعّال فعلُه العناية بالحيوان الناطق ، والتماسُ تبليغه اقصى مراتب الكمال ، الذي للانسان ان يبلغه ، وهو السعادة القصوى ، وذلك ان يصير الانسان في مرتبة العقل الفعّال . وانما يكون ذلك بان يحصل مفارقاً للاجسام ، غير محتاج في قوامه الى

شيء آخر مما هو دونه من جسم ، او مادة ، او عرَض ، وان يبقى على ذلك الكمال دائماً ...

والعقل الفعّال هو الذي ينبغي أن يقال انه الروح الامين ، وروح القدس ، ويُسمّى باشباه هذين من الاسماء ، ورتبته تسمّى الملكوت واشباه ذلك من الاسماء .

النفوس

والتي في مرتبة النفس من المبادئ كثيرة : منها انفس الاجسام السماوية ، ومنها انفس الحيوان الناطق ، ومنها انفس الحيوان غير الناطق .

والتي للحيوان الناطق هي : القوة الناطقة ، والقوة النزوعية ، والقوة المتخيّلة ، والقوة الحساسة .

فالقوة الناطقة هي التي بها يحوز الانسان العلوم والصناعات ، وبها يميّز بين الجميل والقبيح من الافعال والاخلاق ، وبها يُروّي في ما ينبغي ان يفعل او لا يفعل . ويدرك بها ، مع هذه ، النافع والضار ، والملذّ والمؤذي . والناطقة منها نظرية ، ومنها عملية . والعملية منها مهنيّة ، ومنها مروّية . فالنظرية هي التي بها يحوز الانسان علم ما ليس شأنه ان يعمله انسان اصلاً . والعملية هي التي بها يعرف ما شأنه ان يعمله الانسان بارادته . والمهنيّة منها هي التي بها تُحاز الصناعات والمهن . والمُروّية هي التي يكون بها الفكر والرويّة في شيء شيءٍ مما ينبغي ان يُعمل او لا يُعمل .

والنزوعية هي التي يكون بها النزوع الانساني بان يطلب الشيء ،

او يهرب منه ، ويشتاقه او يكرهه ، ويؤثره او يتجنّبه . وبها يكون البغضة والمحبة ، والصداقة والعداوة ، والخوف والأمن ، والغضب والرضا ، والقسوة والرحمة ، وسائر عوارض النفس .

والمتخيّلة هي التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس ، وتركّب بعضها الى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض ، في اليقظة والنوم ، تركيباتٍ وتفصيلاتٍ بعضها صادق ، وبعضها كاذب . ولها ، مع ذلك ، ادراك النافعً والضارّ ، واللذيذ والمؤذي ، دون الجميل والقبيح من الافعال والاخلاق .

والحساسة بيّنٌ امرُها ، وهي التي تدرك المحسوسات بالحواس الخمس المعروفة عند الجميع ، وتدرك الملذّ والمؤذي ، ولا تميّز الضار والنافع ، ولا الجميل والقبيح .

واما الحيوان غير الناطق فبعضه يوجد له القوى الثلاث الباقية دون الناطقة ، والقوة المتخيلة فيه تقوم مقام القوة الناطقة في الحيوان الناطق ، وبعضه يوجد له القوة الحساسة ، والقوة النزوعية فقط .

واما انفس الاجسام السماوية فهي مباينة لهذه الانفس في النوع ... ، وهي اشرف واكمل وافضل وجوداً من انفس انواع الحيوان التي لدينـــا ... وليس في الاجسام السماوية من الانفس لا الحساسة ، ولا المتخيلة ، بل انما لها النفس التي تعقل فقط ، وهي مجانسة في ذلك بعض المجانسة للنفس الناطقة .

من

مقالة في معاني العقل

نثبت ، من مقالة الفارابي في العقل اهم نصوصها ونثبته لترى كيف فهم الفارابي ارسطو ، وماذا اخذ عنه .

اسم العقل يقال على اشياء كثيرة :

الاول الشيء الذي به يقول الجمهور في الانسان انه عاقل .

الثاني العقل الذي يردده المتكلمون على السنتهم فيقولون : هذا مما يوجبه العقل ، وينفيه العقل .

والثالث العقل الذي يذكره ارسطوطاليس في كتاب البرهان .

والرابع العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب الاخلاق .

والخامس العقل الذي يذكره في كتاب النفس .

والسادس العقل الذي يذكره في كتاب ما بعد الطبيعة .

١

اما العقل الذي يقول به الجمهور في الانسان انه عاقل ، فان مرجع ما يعنون به هو الى التعقل ...

٢

واما العقل الذي يردده المتكلمون على السنتهم ، فيقولون في الشيء : هذا مما يوجبه العقل او ينفيه العقل ، او يقبله العقل او لا يقبله العقل ، فانما يعنون به المشهور في بادئ الرأي عند الجميع ، فان بادئ الرأي عند الجميع ، او الاكثر ، يسمونه العقل .

٣

واما العقل ، الذي يذكره ارسطوطاليس في كتاب البرهان ، فانه انما يعني به قوة النفس التي بها يحصل للانسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية ، لا عن قياس اصلاً ، ولا عن فكر ، بل بالفطرة والطبع ، او من صباه ، ومن حيث لا يشعر من اين حصلت وكيف حصلت . فان هذه القوة جزء ما من النفس يحصل لها المعرفة الاولى ، لا بفكر ولا بتأمل اصلاً ، واليقين بالمقدمات التي صفتها الصفة التي ذكرناها ، وتلك المقدمات هي مبادئ العلوم النظرية .

٤

واما العقل ، الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب الاخلاق ، فانه يريد به جزء النفس الذي يحصّل — بالمواظبة على اعتياد شيء شيء مما هو في جنس جنس من الامور ، وعلى طول تجربة شيء شيء مما هو في جنس من الامور على طول الزمان — اليقين بقضايا ومقدمات في الامور الارادية ، التي شأنها ان تؤثر او تجتنب ...

٥

اما العقل ، الذي يذكره ارسطوطاليس في كتاب النفس ، فانه جعله على اربعة انحاء : عقل بالقوة ، وعقل بالفعل ، وعقل مستفاد ، وعقل فعّال .

فالعقل ، الذي هو بالقوة ، هو نفس ما ، او جزء نفس ، او قوة من قوى النفس ، او شيء ما ذاته معدّة او مستعدة لان

تنتزع ماهيات الموجودات كلها ، وصورَها دون موادها ، فتجعلها كلها صورة لها . وتلك الصور المنتزعة عن المواد ليست منتزعة عن موادها ، التي فيها وجودها ، الا ان تصير صوراً في هذه الذات . وتلك الصور المنتزعة عن موادها ، الصائرة صوراً في هذه الذات ، هي المعقولات . ويشتق لها هذا الاسم من اسم تلك الذات ، التي انتزعت صور الموجودات ، فصارت صوراً لها . وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور ، الا انك اذا توهمت مادةً جسمانية ، مثل شمعة ما ، فانتقش فيها نقش ، فصار ذلك النقش وتلك الصورة في سطحها وعمقها ، واحتوت تلك الصورة على المادة باسرها ، حتى صارت المادة بجملتها كما هي بأسرها هي تلك الصورة ، بان شاعت فيها الصورة ، قرُب وهمُك من تفهّم معنى حصول صور الاشياء في تلك الذات ، التي تشبه مادة وموضوعاً لتلك الصورة ، وتفارق سائر المواد الجسمانية بان المواد الجسمانية انما تقبل الصور في سطوحها فقط ، دون اعماقها ، وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى تكون لها ماهية منحازة ، وللصور التي فيها ماهية منحازة ، بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور ، كما لو توهمت النقش والخلقة التي تخلق بها شمعة مـــا مكعبة او مدورة ، فتغوص تلك الخلقة فيها ، وتشيع وتحتوي على طولها وعرضها وعمقها باسرها ، فحينئذ تلك الشمعة قد صارت هي الخلقة بعينها ، من غير ان يكون لها انحياز بماهيتها ، دون ماهية تلك الخلقة . فعلى هذا المثال ينبغي ان تتفهم حصول الموجودات في تلك الذات ، التي سماها ارسطوطاليس في كتاب النفس عقلاً بالقوة . فهي ما دامت ليس فيها شيء من صور الموجودات فهي عقل بالقوة .

فاذا حصلت فيها صور الموجودات على المثال الذي ذكرناه ،

صارت تلك الذات عقلاً بالفعل . فهذا معنى العقل بالفعل . فاذا حصلت فيه المعقولات ، التي انتزعها عن المواد ، صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل ، وقد كانت من قبل ان تنتزع عن موادها معقولات بالقوة . فهي اذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل، بان حصلت صوراً لتلك الذات . وتلك الذات انما صارت عقلاً بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات . فانها معقولات بالفعل ، وانها عقل بالفعل ، شيء واحد بعينه . ومعنى قولنا فيها انها عاقلة ليس هو شيئاً غير ان المعقولات صارت صوراً لها ، على انها صارت هي بعينها تلك الصور . فاذاً معنى انها عاقلة بالفعل ، وعقل بالفعل ، ومعقول بالفعل ، على معنى واحد بعينه .

والمعقولات ، التي كانت بالقوة معقولات ، فهي ، من قبل ان تصير معقولات بالفعل ، هي صور في مواد هي من خارج النفس . واذا حصلت معقولات بالفعل ، فليس وجودها ، من حيث هي معقولات بالفعل ، هو وجودها من حيث هي صور في مواد . فوجودها في نفسها ليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل ، ووجودها في نفسها هو تابع لسائر ما يقترن بها . فهي مرة اين ، ومرة متى ، ومرة ذات وضع ، واحياناً هي كم ، واحياناً هي مكيّفة بكيفيات جسمانية ، واحياناً تفعل ، واحياناً تنفعل . واذا حصلت معقولات بالفعل ، ارتفع عنها كثير من تلك المقولات الاخر ، فصار وجودها وجوداً اخر ، ليس ذلك الوجود ، اذ صارت هذه المقولات او كثير منها يفهم معانيها فيها على انحاء غير تلك الانحاء . مثال ذلك الاين المفهوم فيها ، فانك إذا تأملت معنى الاين فيها ، اما ان لا تجد فيها شيئاً من معاني الاين اصلاً ، واما ان تجعل اسم الاين يفهمك فيها معنى آخر ، وذلك المعنى على نحو آخر .

فاذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ احد موجودات العالم ، وعـُدّت ، من حيث هي معقولات ، في جملة الموجودات . وشأن الموجودات كلها ان تـُعقل ، وتحصل صوراً لتلك الذات . فاذا كان كذلك ، لم يمتنع ان تكون المعقولات ، من حيث هي معقولات بالفعل ، وهي عقل بالفعل ، ان تـُعقـَل ايضاً ، فيكون الذي يـُعقل حينئذ ليس هو شيئاً غير الذي هو بالفعل عقل . لكن الذي هو بالفعل عقل ، لاجل ان معقولا ما قد صار صورة له — وقد يكون عقلاً بالفعل بالاضافة الى تلك الصورة فقط ، وبالقوة بالاضافة الى معقول اخر لم يحصل له بعد بالفعل — فاذا حصل له المعقول الثاني صار عقلاً بالفعل بالمعقول الاول ، والمعقول الثاني .

اما اذا حصل عقلاً بالفعل بالاضافة الى المعقولات كلها ، وصار احد الموجودات بان صار هو المعقولات بالفعل ، فانه متى عقل الموجود ، الذي هو عقل بالفعل ، لم يعقل موجوداً خارجاً عن ذاته ، بل انما يعقل ذاته . وبيّن انه اذا عقل ذاته ، من حيث ذاته عقل بالفعل ، لم يحصل له ، بما عقل من ذاته ، شيء موجود وجوده في ذاته غير وجوده وهو معقول بالفعل ، بل يكون قد عقل من ذاته موجوداً ما ، وجوده ، وهو معقول ، هو وجوده في ذاته . فاذاً تصير هذه الذات معقولة بالفعل ، وان لم تكن ، فيما قبل ان تعقل ، معقولة بالقوة ، بل كانت معقولة بالفعل . الا انها عقلت بالفعل على ان وجودها في نفسها عقل بالفعل ، ومعقول بالفعل ، على خلاف ما عقلت هذه الاشياء باعيانها اولاً : فانها عقلت اولاً على انها انتزعت عن موادها ، التي كان فيها وجودها ، وعلى انها كانت معقولات بالقوة ، وعقلت ثانياً ووجودها ليس ذلك الوجود

المتقدم ، بل وجودها مفارق لموادها ، على انها صور لا في موادها، وعلى انها معقولات بالفعل .

فالعقل بالفعل ، متى عقل المعقولات التي هي صور له ، من حيث هي معقولة بالفعل ، صار العقل ، الذي كنا نقول اولاً انه العقل بالفعل ، هو الآن العقل المستفاد ...

٦

واما العقل الفعال ، الذي ذكره ارسطوطاليس في المقالة الثالثة من كتاب النفس ، فهو صورة مفارقة لم تكن في مادة ، ولا تكون اصلاً . وهو بنوع ما عقل بالفعل ، قريب الشبه من العقل المستفاد. وهو الذي جعل تلك الذات ، التي كانت عقلاً بالقوة ، وجعل المعقولات ، التي كانت معقولات بالقوة ، معقولات بالفعل . ونسبة العقل الفعال الى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس الى العين التي هي بصر بالقوة ، ما دامت في الظلمة ... وكما ان الشمس هي التي تجعل العين بصيراً بالفعل ، والمبصَرات مبصرات بالفعل ، بما تعطيها من الضياء ، كذلك العقل الفعال هو الذي جعل العقل الذي بالقوة عقلاً بالفعل بما اعطاه من ذلك المبدأ ، وبذلك بعينه صارت المعقولات معقولات بالفعل ...

فلاسفة العرب

سلسلة دراسات ومختارات

●

ظهر منها :

١ — ابن الفارض (طبعة ثالثة)

٢ — ابو العلاء المعرّي (طبعة رابعة)

٣ — ابن خلدون (طبعة ثالثة)

٤ — الغزالي جزءان (طبعة ثالثة)

٥ — ابن طفيل (طبعة ثالثة)

٦ — ابن رشد جزءان (طبعة ثالثة)

٧ — اخوان الصفاء (طبعة ثالثة)

٨ — الكندي

٩ — الفارابي جزءان (طبعة ثانية)

١٠— ابن سينا جزءان

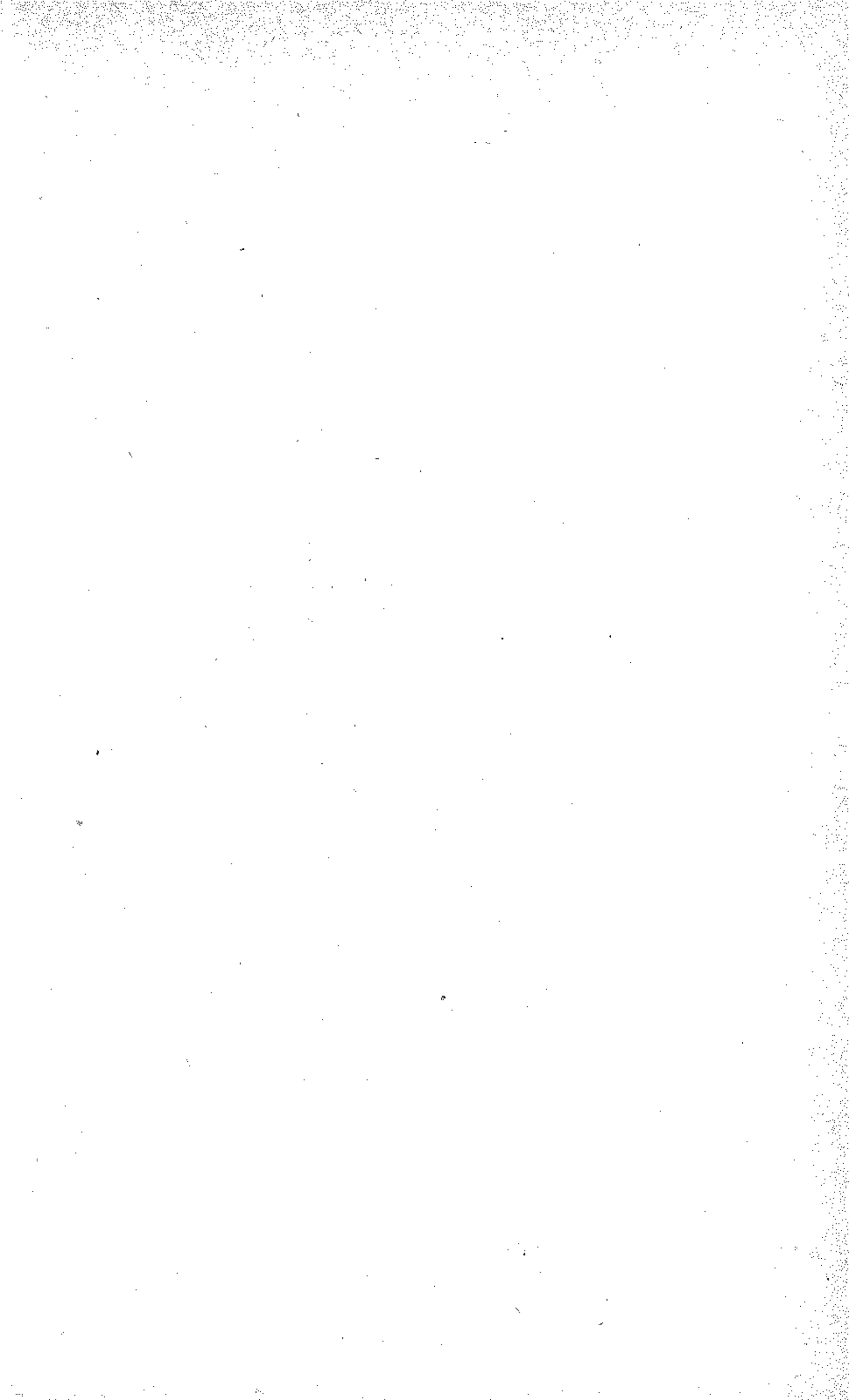
للمؤلف ايضاً :

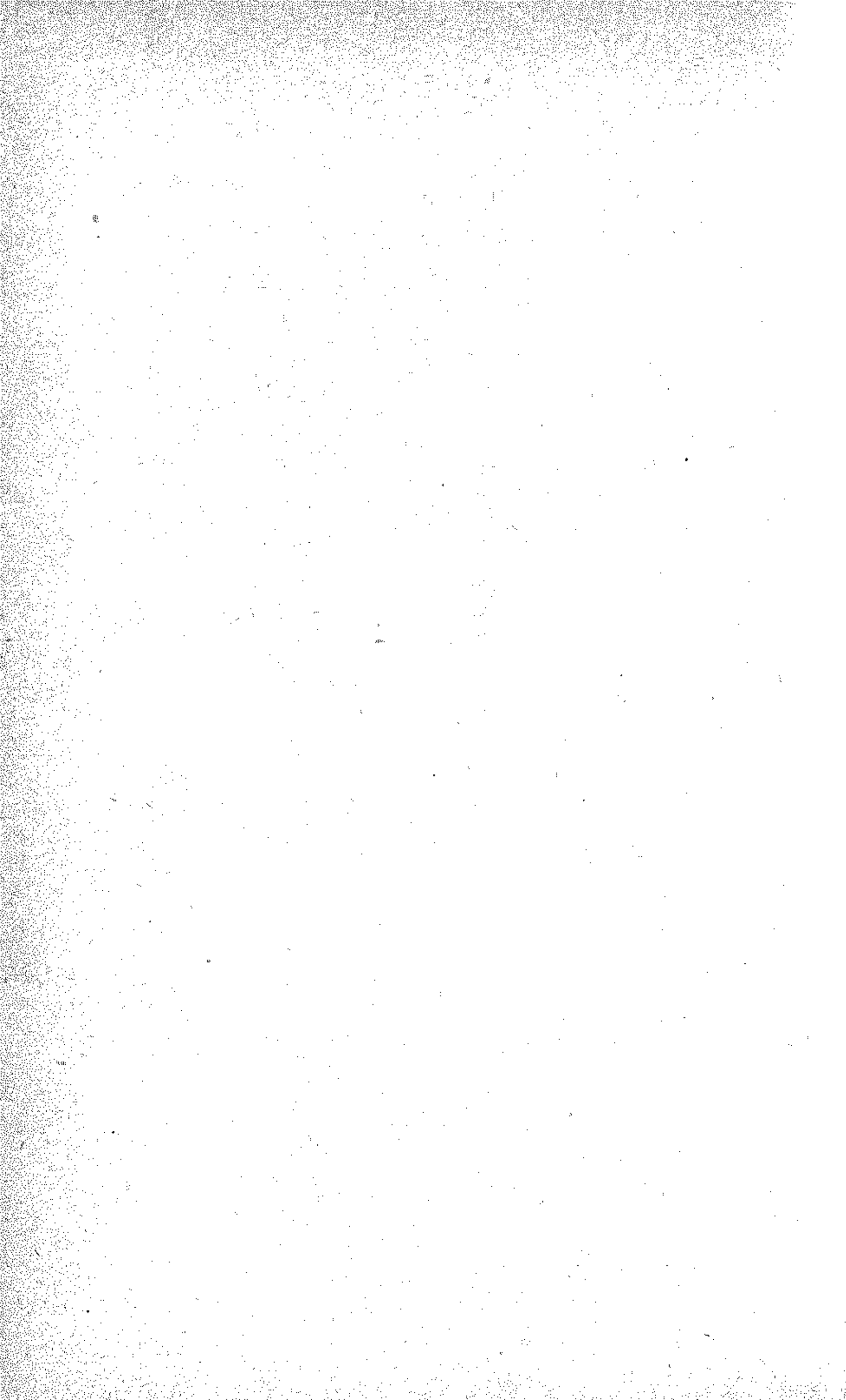
اصول الفلسفة العربية (طبعة ثانية منقحة)

طاغور : مسرح وشعر

انجزت المطبعة الكاثوليكية في بيروت
طبع هذا الكتاب في السابع والعشرين
من شهر اذار سنة ١٩٦٨

٦٨/ ٣/ ٢٧–٣–٨٣٤٧





التوزيع : المكتبة الشرقية - ساحة النجمة
ص.ب : ١٩٨٦ - بيروت . لبنان

١٠٠ غ . ل.



دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)
ص.ب: ٩٤٦، بيروت - لبنان

مجموعة منوّعة من منشوراتنا اللغوية والفلسفية

معاجم :

المنجد في اللغة والادب والعلوم
(الطبعة التاسعة عشرة معاد النظر فيها ومزيد عليها)

المنجد الأبجدي
(على الطريقة الابجدية الكاملة)

منجد الطلاب
(طبعة جديدة منقحة ومزيد عليها)

المنجد المصوّر
(١٨٦ كلمة مشروحة مع ٣٢ لوحة ملونة)

كتب فلسفية :

ابن رشد ، كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال
قدم له وعلق عليه الدكتور البير نصري نادر

الامام أبو حامد الغزالي ، تهافت الفلاسفة
عن النص الذي اتبعه الأب بويج . قدم له ماجد فخري

ابو نصر الفارابي ، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين
قدم له وحققه الدكتور البير نصري نادر

ابو نصر الفارابي ، كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة
قدم له وحققه الدكتور البير نصري نادر

ابو نصر الفارابي ، كتاب السياسة المدنية
حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور فوزي متري نجار

كتاب اثبات النبوات لأبي يعقوب السجستاني
تحقيق عارف تامر

كتاب الإيضاح لشهاب الدين أبي فراس
تحقيق وتقديم عارف تامر

دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية) — ص. ب. ٩٤٦ — بيروت (لبنان)

يوحنا قمير

الفارابي

دراسة - مختارات

الجزء الثاني

طبعة ثانية منقحة

دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)
ص.ب: ٩٤٦، بيروت - لبنان

التوزيع : **المكتبة الشرقية** ، ساحة النجمة ، ص. ب. ١٩٨٦ ، بيروت ، لبنان

رأينا ، في الجزء الاول ، ما يتصل بسيرة الفارابي وتآليفه ، وعرفنا آراءه في المنطق ، وفي جمعه بين رأيي الحكيمين ، وفي الله ، والخلق ، والنفس البشرية .

ونرى، في هذا الجزء، سياسة الفارابي ، ثم ننتهي بنظرة عامة.



السياسة

سياسة الفارابي نوعان : **اخلاقية ومدنية** :

١ — السياسة الاخلاقية

يركّز الفارابي سياسة الاخلاق على بعض مبادئ اهمها :

١ — **وجود الله** ، علةِ كل شيء .

٢ — **امكان الوحي** : الناس متفاوتون صفات وفنوناً « فممكن اذاً ان يكون من الناس من يقوى على ان يُوحى الى قلبه بما يعجز ذوو جنسه عن مثله[١] . » واذا ظهر نبي وجب اتباعه .

٣ — **ضرورة المكافأة** : المكافأة واجبة في الطبيعة ، ولكنها لا تجب الا في الاعمال المقرونة بالنيات . وعليه لا يُجازى الانسان على نياته المجرّدة[٢] ، كما لا يُجازى على اعمال لم ينوها كسعاله وتنفسه .

٤ — **ثنائية الانسان** : في الانسان قوتان ، ناطقة وبهيمية . الاولى تنزع نحو العلوم والامور المحمودة ، والثانية نحو اللذات

---

١) المختارات : ص ٨٢ .
٢) للنيات المجردة ، في نظرنا ، جزاء .

الشهوانية . على ان القوة البهيمية اسبق زمناً ، واغلب على الطبع ، فعلى الانسان الاّ يتغافل عن مقاومتها ، او يترك العادات السيئة تتأصل فيه . وليتأمل الانسان ، في ذلك ، احوال الناس ، مقتدياً بالمحمود من اخلاقهم ، معرضاً عن المذموم .

٥

بعد ان يمهد الفارابي بهذه المقدمات ، يحدد واجبات الانسان نحو رؤسائه ، واكفائه ، ونحو من دونه ، ونحو نفسه . ولنوجز آراءه في هذه المسائل :

١ – واجبات الانسان نحو رؤسائه

على المرؤوس الملازم لخدمة رئيسه :

١ – ان يواظب على ما فوّض اليه ، ويكون دائماً نصب عين رئيسه .

٢ – ان يمدح اعمال رئيسه واقواله مجتهداً في اظهار وجوهها الحسان . اما اذا كانت وظيفته تقضي بتدبير الرئيس – كما هو شأن الوزير والمشير والمعلم – فليصرفه عن القبيح باللطف والحيلة ، وليحذر من ان يواجهه مواجهة ، لان الرئيس كالسيل المنحدر ان جابهته اغرقك . وعلى المرؤوس ، ان انحصر القبيح بينه وبين رئيسه ، ان يصرفه الى نفسه ، ويبرئ منه رئيسه . وليعلم ان الرؤساء ، لكثرة مدح الناس لهم ، يعتقدون في انفسهم الاصابة في جميع ما يأتونه .

٣ – ان يكتم اسرار رئيسه .

٤ – ان يكتم ذنوبه عن رئيسه ، وليحذر تغيّر الاحوال .

٥ — ان يتلطف في نيل المنافع من رئيسه ، فلا يلح في الطلب ولا يدمْه ، وليجتهد في ان ينتفع بالرئيس لا منه ، في ان يطلب اسباب المنافع ، لا المنافع نفسها . بل ليضع نفسه عند رئيسه في صورة من ينخلع عن ماله له باهون كلمة .

٦ — الا يتخذ لنفسه ما يتفرد الرئيس به ، لئلا يعرض نفسه للهلاك . واذا سخط الرئيس عليه ، فليحذر من الشكاية واظهار الحقد، وليصرف وجه الذنب الى نفسه ، وليتلطف في ازالة ذاك السخط .

٢ – واجبات الانسان نحو اكفائه

الكفوء اما صديق واما عدو ، واما لا صديق ولا عدو ، ولكل سياسة :

١ — **الصديق** : الصديق الصفيّ المخلص لاطفه ، وتعهده بالهدايا ، واكثر من امثاله ، فانه زين المرء وعضده .

اما الصديق المتصنع فجامله ، وحاول ان تصيّره مخلصاً بالصبر عليه . انما اكتم عنه اسرارك ، وما يتصل باسباب منافعك .

٢ — **العدو** : العدو اثنان ، حقود وحسود .

فالحقود احترس منه ، واحبط حيله ، واشكُ منه امام الرؤساء والناس ليُعرف بعداوته لك . لا بل اهلكه ان قدرت[١] ، وتيقن من قدرتك قبل الاقدام على الاهلاك .

اما الحسود فغذّ حسده ، واظهر له ما يغيظه ويؤذيه .

---

١) هذا مخالف لتعليم القرآن : « ولا تستوي الحسنة ولا السيئة . ادفع بالتي هي احسن ، فاذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه وليّ حميم ! » (سورة فصلت : ٣٣).

فقْ كلّ عدو بما يتصف به ، احصِ عيوبه وانشرها في الناس ، هجْه ، واقلقه ، وانكِه !

٣ — من ليس صديقاً او عدوًا : عامله بما يستحق :

فالناصح اصغِ الى نصحه ، انما لا تعمل به الا بعد ان تتيقن من غرضه .

والصالح امدحه ، وتشبه به ، يحترمك الناس .

والسفيه قابله بالحلم ، وقلة المبالاة ، ولا تشاتمه .

والمتكبر عليك كابره ، لئلا يتوهم تواضعك ضعفاً ، وكبره صواباً .

٣ — واجبات الانسان نحو من دونه

ان من دونك هو كذلك مالاً ، ام علماً ، ام اخلاقاً .

فالمحوج الملحّ امنعه ، ما لم تتأكد من فاقته الى الضروري .
والمحوج الصادق تعهده بالمؤاساة ما امكن .

وطالب العلم لا تدّخر عنه علماً . اما البليد فحثّه على ما هو اعود عليه .

وفاسد الاخلاق اصلحه .

٤ — واجبات الانسان نحو نفسه

من اهم واجبات الانسان نحو نفسه :

١ — طلب المال والجاه : اربح المال من وجهه ، وانفق على قدر دخلك ، وكن سخياً في موضع السخاء .
ثم اجتهد في احراز الجاه وآثره على المال لانه بابه . واطلب

اللذات بجاهك اولاً وبقضاء حوائج الناس ، لانك اذا طلبتها بمالك فقط نفد سريعاً .

٢ ــ **تحصين الاسرار** : اكتم اسرارك ــ الا عمن تثق بهم وتشاورهم ــ تحصل لك منافع ، وتسلم من آفات .

اكتم رأيك تستطع اجالة النظر فيه ، والاهتداء الى وجه الصواب ، والامساك ان شئت . اما اذا ظهر فيخرج عن قدرتك .

واكتمه تصن جدّته ، وثمرته .

واكتمه تسلم من قيام مدافع ، ومن حدوث مناقضات .

تظاهر بضد ما تضمر ، اقصد لغير المقصود ، ثم اقصد المقصود .

اما اذا اردت إستخراج اسرار ، فاستطلع الصبيان والجهال والنساء ، او اكثر المحادثة مع من تريد استطلاعه .

ويُنهي الفارابي رسالته في السياسة الاخلاقية باقوال ينسبها الى القدماء منها :

ــ ما لا ينبغي ان تفعله فلا تهوَه .

ــ اي شيء يقدر كل انسان ان يجود به ؟ ــ حبه الخير للناس .

ــ ما الشيء الذي اذا فقده الانسان كان دائم البلاء ؟ ــ العقل .

ــ لا تأمن من كذب لك ان يكذب عليك .

ــ دع المزاح فانه لقاح الضغائن .

ــ افضل ما يقتنيه المرء : الصديق المخلص .

ب ــ السياسة المدنية

للفارابي ، في السياسة المدنية ، كتابان أكيدا النسبة : السياسة المدنية ، وآراء اهل المدينة الفاضاة .

بين الكتابين مواطن شبه كثيرة ، ونصوص مشتركة ، انما الكتاب الثاني اطول ، واكمل ، مما يرجّح الظنّ بان الفارابي ما اكتفى بكتاب السياسة المدنية ، فعاد يكمّل ويزيد في كتاب المدينة الفاضلة .

لهذا نحن نعتمد كتاب المدينة الفاضلة اساساً لبحثنا هذا ، ــ كما اعتمدناه في فصول سابقة ــ ، وإن نستند لماماً الى كتاب السياسة المدنية فلتوضيح فكرة ، او استقصاء رأي .

ضرورة الاجتماع والتعاون :

يرى الفارابي ان الفرد محتاج ، في تحصيل قوته ، وبلوغ كماله ، الى اشياء كثيرة . ويعجز وحده عن القيام بكل هذه الاشياء ، فيتعاون مع غيره من الناس ، ويكون الاجتماع الانساني .

انواع الاجتماعات :

والاجتماعات نوعان : كاملة وغير كاملة .

فالكاملة هي التي تكفي لبلوغ الكمال الاقصى ، وهي ثلاثة : صغرى او المدينة ، ووسطى او الامة ، وعظمى او المعمورة .

وغير الكاملة تتدرج من المنزل الى السكة ، الى المحلة ، الى القرية ، ولا يكفي ايّ منها لبلوغ الكمال .

وهذه الاجتماعات مترابطة ، فالمنزل جزء السكة ، والسكة جزء

المحلة ، والمحلة جزء المدينة ، والمدينة جزء الامة ، والامة جزء المعمورة . أما القرية فتابعة للمدينة ، وخادمة .

والاجتماعات الكاملة تكون فاضلة وغير فاضلة : فالفاضلة تتعاون على ما به نيل السعادة الحقيقية ، وغير الفاضلة تتعاون من اجل غايات اخرى ، ايّ غايات .

ويحصر الفارابي بحثه في المدينة ، لانها اصغر مجتمع كامل ، فيقسمها الى فاضلة ، وغير فاضلة ، فلندرس معه هذين النوعين :

ا – المدينة الفاضلة

المدينة الفاضلة رئيس ومرؤوسون ، فما صلاتهما المتبادلة ، وما صفات كل منهما ، وما المصير المشترك ؟

المدينة الفاضلة كالبدن : البدن قلب واعضاء : قلب رئيس يمدّ الاعضاء بالقوة ، ويزيل عنها الخلل ، واعضاء متفاوتة في الفطر والرتب ، متباينة في الوظائف ، وكلّها تعمل لما فيه حياة البدن ، وبقاؤه .

والمدينة رئيس ومرؤوسون : رئيس اكمل واشرف ، به حصلت المدينة ، ويحصل فيها الكمال ، ويُصلح الخلل ، ومرؤوسون متفاوتون في الفطر والرتب ، متباينون في الافعال ، يعمل كلّ ما فيه غرض الرئيس ، وخير المدينة .

على ان بين البدن والمدينة فرقاً : افعال الاعضاء في البدن طبيعية ، وافعال المرؤوسين في المدينة ارادية ، محقّقة ما يحصل لهم من صنائع وما اشبه .

والمدينة الفاضلة كالكون : الكون سبب اوّل ومسبَّبات . السبب

الاول اله ٌ اوجد ، والمسبَّبات عقول ٌ وافلاك ٌ واجسام ارضية ، متفاوتة في المراتب والقرب من الاول ، متباينة في الاعمال ، وكلّها تفعل ما يحقّق غرض الاول .

والمدينة رئيس ومرؤوسون : رئيس ملك ، ومرؤوسون متفاوتون في الرتب ، يعملون ما يحقّق مقصد الرئيس .

المدينة بناء متماسك تماسك اعضاء البدن ، وموجودات الكون ، فما صفاتُ رئيسها ومرؤوسيها لكي يستقيم هذا البناء وتُنال السعادة ؟

صفات الرئيس الفاضل :

لا يصلح ايّ انسان لرئاسة المدينة الفاضلة ، بل يجب ان تكون اعدّته الطبيعة بالهبات الضرورية ، وان يُنمي فيه هذه الهبات بعمل ارادي ، لكي يتصف بصفات الرئيس الفاضل .

وهذه الصفات ، في نظر الفارابي ، كثيرة اهمها :

اولاً : ان يكون **فيلسوفاً** : ويقتضي ذلك ان يكون عقله المنفعل قادراً على الاستكمال بالمعقولات كلها ، وان يكون قد حصّلها فعلاً ، وبلغ درجة العقل المستفاد ، فيفيض اليه من العقل الفعال ، بواسطة عقله المستفاد هذا ، ما يصيّره فيلسوفاً .

ثانياً : ان يكون **نبياً** : ويقتضي ذلك ان تكون متخيلته قوية ، معدّة لقبول المعقولات والجزئيات من العقل الفعال ، فاذا بلغ عقله درجة العقل المستفاد ، فاض الى متخيلته ما فاض الى عقله المستفاد ، فاصبح نبياً ، عالماً بالحاضر والآتي ، مطّلعاً على كل ما به تُنال السعادة .

ثالثاً : ان يتصف بخصال اضافية

وتخال الفارابي قد اكتفى بالفلسفة والنبوة لرئيس المدينة الفاضلة، — بل لرئاسة الامة والمعمورة — ، واذا به يشترط اثنتي عشرة خصلة جديدة !

هو يعدّد هذه الخصال ، دون تفصيل او تعليل ، بل دون تصميم ايضاً .

من هذه الخصال ما هو جسدي ، كتمام الاعضاء ، وسهولة قيامها بكل اعمالها .

ومنها ما هو قوى تحصيل وتعبير ، كجود الفهم ، لما يُقال ، وجودة الفطنة الى ما يُراد ، وجودة الحفظ لما يُحس ويُدرك ، وحبّ التعلّم رغم العناء ، وسهولةِ التعبير عما يكنّ الضمير .

ومنها ما هو خُلقي ، كالاقتصاد في لذات الجسد ، والاستهانة بالمال واعراض الدنيا ، والترفع عن الدنايا ، وقوة العزيمة والاقدام ، وحب الصدق والعدل واهلها ، وبغض الكذب والجور واهلها .

واذا لم تجتمع في الرئيس ، كل هذه الصفات ؟

ويرى الفارابي ان اجتماع كل هذه الصفات ، في شخص واحد ، شيء عسير نادر[1] .

على انه لا يعيّن ، بشكل واضح ، ما يجب عمله ، اذا فات مثل هذا الرئيس . واوضح ما يستخلص من النصوص هو ان الفلسفة صفة ضرورية للرئيس ، إن هي فاتت ، لم تلبث المدينة ان تهلك.

---

١) ويتبع ذلك نص مضطرب ، غامض ، مشوه على الارجح (انظر المختارات : ص ٤٠–٤٢)

اما النبوّة فيستعيض عنها الرئيس الثاني ــ وتابعوه ــ بشريعة الرئيس الاول ــ وامثاله ــ ، شرط ان يكون قادرًا على فهم الشرائع ، والارشاد اليها ، قادرًا على استنباط ما لم تردْ به شريعة ــ او ما يتلاءم مع الوقت الحاضر ــ عالماً بصناعة الحرب ، قادراً على مباشرتها. ويتساهل الفارابي ، فيجيز للرئيس ان يستعين بمن يملكون هذه الصفات ــ بمن يمارسون شؤون الشريعة والحرب ــ انما لا يجوز ان تنقصه الحكمة .

صفات المرؤوسين الفاضلين :

إن يعدّد الفارابي صفات الرئيس الفاضل ، ويسرف في هذا العدد نوعاً وكماً ، فانه يحصر صفات المرؤوسين الفاضلين في صفتين : العلم والفضيلة . اما ما يجب ان يعلموا ففلسفة الفارابي بنوع عام ، أي ما تعلّم هذه الفلسفة : في السبب الاول والعقول المفارقة ، واجسام الافلاك والارض ، وفي الانسان ــ في كونه ، وقواه النفسانية والعقلية ــ ، وفي المدينة الفاضلة ورئيسها وسعادتها ، والمدن المضادّة ومصائرها .

ويرى الفارابي ان هذه الاشياء تُعرف بنوعين من المعرفة :

الاولى هي المعرفة الفلسفية ، معرفة حكماء المدينة ، ومعرفة من يتبع هؤلاء الحكماء ثقةً بهم ، وتصديقاً لما يعلّمون . وهذه معرفة افضل ، لا عناد فيها ، ولا مغالطة .

والثانية هي المعرفة الدينية ، معرفةُ من يعجز عن تصوّر المعلوم كما هو ، فيتصوّر ما يحاكيه من مثالات . وتختلف هذه المثالات من مدينة الى مدينة ، فتتعدد الملل تعددَ المدن الفاضلة ، وكلُّها تؤدي الى السعادة .

أما فضيلة المرؤوسين ففي طلب كل ما يؤدي الى السعادة ، في ان يعملوا بما يعلمون ، فيتعاونوا تعاون اعضاء البدن ، ويحققوا ارادة الرئيس وخير المدينة .

مصير المدينة الفاضلة :

حصّل اهل المدينة الفاضلة — رئيساً ومرؤوسين — العلم الكافي لبلوغ كمال النفس ، واستغنائها في وجودها عن المادة ، فنفوسهم تخلد بعد الموت .

ثم هم حصّلوا بافعالهم هيئات نفسانية جيّدة ، فيرون كمالهم ، ويسعدون بهذه المشاهدة سعادةً تتناسب وما بلغوا من كمال نوعاً ، وكمّاً . وتتوالى النفوس الفاضلة ، فتلتذ بمشاهدة بعضها بعضاً ، وكلّما ازدادت هذه النفوس عدداً ، ازدادت سعادة .

ب — مضادات المدينة الفاضلة

يضادّ المدينة الفاضلة مدن اربع : الجاهلة[1] ، والفاسقة ، والمتبدّلة — ويستعمل المبدّلة — والضالّة . فما هذه المدن ؟ وما اراؤها ؟ وما مصائرها ؟

١ — ما المدن المضادة

— المدينة الجاهلة :

تجهل هذه المدينة السعادة الحقيقية ، القائمة على العلم والفضيلة ، او هي لا تستطيع فهمها ، فتطلب السعادة في خيرات الارض — في سلامة البدن ، والغنى ، واللذّة ، وحرية الهوى ، والمجد ،

---

١) يستعمل الفارابي صفة الجاهلة قليلاً ، ويستعمل صفة الجاهلية عادة . وإن كنا نؤثر استعمال الجاهلة ، فلكي لا يتوهم القارئ ان لهذه النفوس صلة بالعصر الجاهلي ، أي صلة تاريخية .

والقوة — ، وترى الشقاء في الحرمان من هذه الخيرات : في آفات البدن ، والفقر ، وفوات اللذة ، وتقييد الهوى ، والذل ، والضعف .

ويقسم الفارابي هذه المدينة الى انواع حسب الخير الذي تطلبه: فهي المدينة **الضرورية** ان اكتفت بما به قوام الابدان ، وهي المدينة **البدّالة** ان جعلت من الغنى غاية الحياة ، وهي مدينة **الخسّة** ان بغت لذات الحس والهزل ، وهي مدينة **الكرامة** ان سعت الى الشهرة والمجد ، وهي مدينة **التغلب** ان طلبت اللذة في القهر ، وهي المدينة **الجماعية** ان تحرّرت من كل قيد في اتباع الهوى .

— المدينة الفاسقة :

تعلم هذه المدينة ما تعلمه المدينة الفاضلة ، ولكنها لا تسعى سعيها ، بل تفعل افعال الجاهلة فتطلب السعادة في خيرات الارض.

— المدينة المتبدّلة :

كانت هذه المدينة فاضلة ، ولكنها تبدّلت مع الايام ، تبدّل علمها وعملها . لا تصبح هده المدينة فاسقة — لأن علم الفاسقة علمُ الفاضلة ، وهذه علمها تبدّل — ولا يعيّن الفارابي ماذا تصبح.

— المدينة الضالّة :

رئيس هذه المدينة شخص يدّعي النبوة كذباً ، وهو قد ضلّلها ، فعيّن لها سعادة غير السعادة الحقيقية ، ورسم لها من الآراء والافعال ما لا تُنال به السعادة الحقيقية . على ان هذه المدينة تسعى الى سعادة في الآخرة ، ولا يعيّن الفارابي نوع هذه السعادة .

٢ — ما آراء المدن المضادة

آراء المدينة الفاسقة صحيحة ، والمتبدّلة تؤول الى جهل او ضلال ، فالآراء الفاسدة اذاً هي آراء المدن الضالة والجاهلة ، دون سواها .

وينسب الفارابي الى هذه المدن آراء « مبنيّة على بعض الآراء القديمة الفاسدة » ، دون ان يعيّن اصحاب هذه الآراء من القدماء .

عرضُ الفارابي لهذه الآراء متداخل المواضيع ، غير دقيق التصميم ، وقد يتعمّد الاستقصاء فيعدّد الآراء دون تبسط او استدلال .

وقد اهملنا من هذه الآراء ما بدا لنا اهون شأناً[1] وتوقفنا على ما هو اهم واوضح .

— الداء السبعي :

واوّل هذه الآراء يتصل بطبيعة الموجودات عامة ، وبالتالي بطبيعة الانسان .

ترى المدن المضادّة أنّ في طبيعة الموجودات التضاد ، أنّ كلّ واحدٍ منها يلتمس إبطال الاخر ، او استخدامه في ما فيه نفعه ، وبقاؤه ، وكماله ، وكأنه وحده المقصود ، أو الجدير بافضل الوجود .

نرى ذلك في الحيوان ، اذ يثب كثير على كثير ليبطله ، ولو لم يكن له في ذلك نفع ، او ليستعبده في ما فيه نفعه ، وكأنه وجد ليكون وحده ، او ليكون غاية كل موجود .

ويجب ان يكون ذلك في الانسان ، ان يتغالب البشر ويتهارجوا ، وان تتغالب المدن وتتهارج ، شأن الناس في ذلك شأن السباع المفترسة ، اقهرهم اسعدهم .

---

١) من هذه الآراء القول بانه غير طبيعي للانسان اقتران نفسه ببدنه ، او ما في نفسه من شهوة وغضب ، او وجوده القائم ، مع ما يتبع هذه المقدمات من آراء للوصول بالانسان الى وضع طبيعي . (انظر المختارات : ص ٦٦–٦٩) .
ومنها ما جاء في كيفية استدامة خيرات الدنيا ، هذا يراهـا بالمعاملة ، وذاك بالمغالبة ، وثالث بكليها . (انظر المختارات : ص ٦٤–٦٦) .

– اسباب الاجتماع :

انما البشر ، على تنافرهم ، محتاجون الى الاجتماع والتعاون ، فكيف تمّ اجتماعهم ؟

رأى قوم ان الاجتماع بالقهر : يقهر قويٌّ ضعيفاً ، ثم يقهر به آخر ، وبهما ثالثاً ، الى ان يجتمع له موءازرون يستعبدهم ، ويستعملهم في ما فيه هواه .

ورأى آخرون ههنا اجتماعات لا تحدث عن طريق القهر ، بل عن تحابّ وائتلاف يربطان بين افرادها ، ولكنهم اختلفوا في اسباب هذا الارتباط ، واهمّ ما عدّدوا : انتساب الجماعة الى أب واحد ، او التصاهر ، او الانقياد الى رئيس حقّق مكاسب ، او التحالف لنيل غلب او دفعه ، او التشابه بالخُلق ، او وحدةُ اللغة ، او السكنى المشتركة في منزل او مدينة او صقع ، او الاشتراك في الصنائع ، او في المآكل ، او اللذائذ ، او في السفر ...

على ان الطبيعي في الافراد طبيعيّ في المجتمعات ، فاذا تميزت هذه المجتمعات قبائل ، ومدناً ، وامماً ، واحلافاً ، عادت تتهارج وتتغالب ، تتنازع الكرامة واليسار واللذة ، واقهرها اسعدها .

– القهر عدل :

التقاهر طبيعي في الافراد ، وفي الاجتماعات ، فالقهر طبيعي ، والقهر عدل . للقوي ان يقتل الضعيف ، وان يستعبده ، وهذا حقّ ، وعدل ، وفضيلة[1] .

واما ما يُسمّى عدلاً مثل ما في البيع والشراء ، وردّ الودائع ،

---

[1]) جاء في جمهورية افلاطون ، على لسان تراسياخس ، ان العدالة هي فائدة الاقوى .

والاحجام عن الجور والاغتصاب ، وسائر العقود ، فهو ليس عدلاً : لقد تساوى اثنان — او طائفتان — في القوة ، فخافا التقاهر ، او تقاهرا ولم يجنيا سوى الآلام ، او دهمها خطر مشترك ، أو اغراهما نصرٌ مشترك ، فاعرضا عن التقاهر ، واصطلحا على شروط . ثم تمادى الزمان ، ونشأ على تلك المعاملات من لا يدري كيف نشأت ، فظنها العدل ، وما درى انها خوف وضعف ، او نفع مشترك .

— الخاشع مخدوع او خادع :

الخشوع او الدين هو القول بالله يدبّر العالم ، وبواجب تعظيمه وتسبيحه ، وبان الزهد في الدنيا نيلٌ لخيرات الآخرة ، والتمتع بخيرات الدنيا سبب لعقاب الآخرة .

والخاشع احد اثنين : إما موءمن بما يقول ، فهو احمق شقيّ ، إن يمدحه الناس فسخريةً به ، او تشجيعاً له على زهدٍ يريحهم مزاحمته ، او حمقاً مثل حمقه .

وإما هو عاجز عن نيــل خيرات الدنيا بالمغالبة والمجاهرة ، فيستعمل الدين لنيلها بالحيلة : يتظاهر بالزهد ، ويدعو اليه ، فيحسن ظن الناس فيه ، ولا يحذرونه او ينازعونه ، فيفوز دونهم بالكرامات والرئاسات والاموال . من صيد الوحوش ما هو مغالبة ، ومنه ما هو مخاتلة ، وكذا الفوز بخيرات الحياة .

— الحكمة باطلة :

ومن آراء المدن المضادة أنْ ليس للموجود — محسوساً كان او معقولا ، موجوداً بالفعل او بالقوة — جوهر واحد ، وأن ليس اللازم عنه شيئاً واحداً .

فهكذا جوهر الانسان هو ما نحسّه منه الآن ونعقله ، ولكن للانسان جواهر اخرى غير محدودة العدد ، لو وُجد واحد منها ، لكنّا نحسّه ونعقله .

وهكذا يحدث عن تضعيف ثلاثة ثلاثَ مرات وجودُ تسعة ، انما هذا لا يلزم ضرورة ، بل يمكن ان يحدث عددٌ آخر ، او شيء غير العدد — اي شيء اتفق — ، او ان يحدث محسوس لمّا نحسّه ، ومعقول لمّا نعقله .

وهذا من جنس رأي من يرى ان كل ما نعقل اليوم قد يمكن ان يكون ضدّه ونقيضه هو الحق ، لأن المعقول يمكن ان يكون له جوهر ضدّ جوهره القائم ، او نقيضه ، فيقال فيه الضدّان ، والنقيضان .

وهكذا لا يبقى محال ، وتبطل الحكمة .

٣ — ما مصائر المدن المضادة ؟

حدّدنا ، اذ درسنا المدينة الفاضلة ، مصير اهلها ، فما مصائر المدن المضادة لها ؟

ليس مصير هذه المدن واحداً ، بل هي تؤول الى احد اثنين : الشقاء او العدم .

يؤول الى الشقاء المدنُ الفاسقة ، لأن هذه المدن تخلد بما حصّلت من علم ، وتشقى بما يصطدم فيها من هيئات حسنة اكتسبتها بعلمها ، وهيئاتٍ رديئة اكتسبتها باعمالها . واذا كانت نفوس هذه المدن لا تشعر بالاذى ، في هذه الدنيا ، فلتشاغلها بما يرد عليها من الحواس ، شأنها في ذلك شأن الحزين والمريض ، اللذين ينسيان

ألمها ، إن هما تشاغلا باشياء خارجة . اما بعد الموت فتنفرد هذه النفوسُ انفراداً تاماً عن الحواس ، وتشعر باذًى عظيم ابدي . وتتوالى هذه النفوس ، فيزداد اذاها بمشاهدة بعضها بعضاً ، وكلما ازدادت عدداً ازدادت شقاء .

اما المدن الجاهلة والضالة والمتبدلة فلا تحصّل العلم الصحيح الضروري لكمالها ، واستغنائها في وجودها عن المادة ، فاذا انحلّ البدن انحلّت صوراً لما انحلّ اليه ، وآلت الى العدم: « هؤلاء هم الهالكون والصائرون الى العدم ، على مثال ما يكون عليه البهائم والسباع والأفاعي»[١] .

ويستثني الفارابي الذي ضلّل المدينة الضالة ، او بدّل المدينة المتبدّلة ، وهو عالم بالسعادة ، لأن هذا فاسق ، مصيره مصير الفاسقين .

•

وترى دون عناء كم يبتعد الفارابي عن الاسلام ، وعن المنطق السليم ، في تحديد «مصائر النفوس الفاضلة والمضادة ، وذلك من وجوه :

اولاً : انه لا يقول بخلود كل النفوس ، فيخالف الدين .

ثانياً : انه يربط الخلود بالعلم ، لا بطبيعة النفس ، فيخالف العقل .

ثالثاً : انه يضع السعادة والشقاء في مشاهدة الذات ، فلا دور لله فيهما ، ولا دور لجزاء جسماني من جنّة او نار ، يؤمن بهما المسلم.

---

١) المختارات : ص ٥٠ .

نظرة عامة

شاد الفارابي مذهباً ، نهل منه ابن سينا ما نهل ، ونهل اللاحقون ، ومع ذلك حجب ابن سينا استاذه ، وتقاسم وابن رشد الفكر الغربي ، في القرون الوسطى . فما ورد اسم الفارابي الا لماماً في تآليف البرتوس الكبير خاصة .

ما طلب الفارابي الشهرة في حياته ، فجاور بلاط سيف الدولة وكأنه عنه غريب ، وفاتته الشهرة قروناً بعد موته ، كأنه ما وضع الاساس ، ولا بنى البناء الضخم !

اما ميزات فلسفة الفارابي فاهمها ، في نظرنا ، ثلاث :

١ — **انها فلسفة وفاق** : تلاقت في عقل الفارابي مجاري الفلسفة اليونانية وعقائد الدين الاسلامي ، فكان عليه ان يوفّق بين ما تنافر من نظريات اليونان ، ثم ان يلائم بين ما استقر عليه من فلسفة ونشأ من ايمان ، فكان ما نلفيه في مذهبه من محاولات توفيق ، ومن تداخل آراء .

نراه يجمع بين اراء ارسطو وافلاطون ، فيسيء الفهم ، ويسيء التأويل ، يجره الى ذلك خاصة كتاب اثولوجيا ارسطو .

ونراه يتعرض لمشكلة الخلق ، فيدخل في حلها نظرية افلوطين في الفيض ، موفقاً بين قول ارسطو بقدم العالم ، وتعليم الاسلام بخلقه .

ونراه يوفق بين العقل والدين — وبالتالي بين فلسفة اليونـــان والاسلام — فيجعل من العقل الفعال مصدر الفلسفة والنبوة ، ولا يخالف النبي الفيلسوف الا بما يلجأ اليه من تعبير الخيال .

ونراه يتمثّل مدينة مثلى — كما تمثّل افلاطون — فيستقي من فيلسوف اليونان اكثر من رأي ، ويأبى عليه اسلامه مجاراته في بعض آراء ، في القول بشيوعية النساء والاولاد بين الحراس ، مثلاً ، وفي المساواة بين الرجال والنساء في الحراسة .

٢ — **انها فلسفة روحانية** : الله علة الكون ومحركه ، روح .

السماء عقول مفارقة ، وافلاك تحييها نفوس .

الارض صدرت عن عقل فعال يهب الهيولى والصور ، ويفيض النفوس ، ويغدق المعرفة .

وهكذا عن الروح يفيض كل شيء ، وبالروح يدرك كل كمال .

٣ — **انها فلسفة مثالية** : ما كان الفارابي واقعياً كرجل ، وما كان واقعياً كفيلسوف .

وقد ظهرت مثاليته خاصة في مدينته الفاضلة ، في بناء عقل ما خبر السياسة ، ولا احتك بالواقع ، ولا عرك الايام .

جعل الفارابي من رئيس المدينة الفاضلة فيلسوفاً ونبيّاً ، فاستوحى في ذلك مصدرين ، استوحى افلاطون الذي حكّم الفلاسفة ، واستوحى تاريخ الامة الاسلامية التي حكمها نبي ، ثم خليفة لنبي . وقد فاته ان السلطة امر طبيعي ، فلا الرئيس يحتاج في حكمه الى وحي ، ولا الفلاسفة هم خير الرؤساء .

وقال بالتفاوت بين افراد المجتمع ، وبالتعاون على العمل ، ولكنه ما فصّل الاعمال والمهن ، ولا هدانا الى كيفية التوزيع ، فاقتصر على مبادئ نظرية عامة، على القول بضرورة التعاون والعلم والفضيلة . وهذه المبادئ صحيحة ، اساسية في حياة الدولة ، انما يعوزها ان تتجسّد في دستور ، وقانون ، ليمكن تنظيم الدولة ، وادارة الشؤون.

وقسم المدن الى فاضلة وغير فاضلة ، فجعلها انواعاً متميزة ، وفاته ان الخير والشر يتصارعان في قلب كل مدينة — بل في قلب كل انسان — وانه لا يمكن ان تفضل مدينة باسرها ، وان تسوء مدينة .

ولعل اكثر اراء الفارابي تصويرًا للواقع — لما هو كائن ، لا لما يجب ان يكون — هو تلك الاراء التي نسبها الى اهل المدن الجاهلة والضالة ، آراء نتبيّن مثلها في الغابر والحاضر . وانها لآراء هدّامة تقضي على تحابّ الناس وتعاونهم ، وعلى العدل ، والصلاة ، والحقيقة. ولعلّ اكثرها شيوعاً ، وابغضها الى الشعور ، القول بنزعة الانسان الى التغالب والتقاهر ، وبان القاهر يرى قهره عدلاً ، ورضوخ الضعيف لقوته حقاً . وكأن الفارابي ، اذ يستنكر هذه الاراء ، يستنكر — قبل قرون — فلسفة نيتشه في القوة والعدل .

•

هذه الفلسفة ، التي شادها الفارابي ، ليست خلقاً بكرًا ، وليست نقلاً صرفاً . ان عناصرها مستقاة من الفكر اليوناني ، ومن الاسلام ، ولكن هيكلها تكوين جديد ليس اي مذهب يوناني قديم ، وليس اي مذهب كلامي جديد . الهيكل جديد ، وبعض الآراء جديدة .

مختارات

نثبت في هذا الجزء :

١ — كل ما يتعلق بالسياسة المدنية من كتاب المدينة الفاضلة .

٢ — بعض نصوص من كتاب السياسة المدنية .

٣ — رسالة الفارابي في السياسة الاخلاقية .

المَدينة الفاضلة

القِسم السّياسي

اثبتنا ، في مختارات الجزء الاول ، اهم ما يتعلق بالله والنفس من كتاب المدينة الفاضلة .

ونثبت ، في هذا الجزء ، النص الكامل المتعلق بالمدينة الفاضلة نفسها .

وقد وضعنا ، عدا العناوين الاصلية ، عناوين اضافية زيادة للايضاح ، وهي واردة بحرف اصغر .

القول في احتياج الانسان الى الاجتماع والتعاون

الحاجة الى التعاون

كل واحد من الناس مفطور على انه محتاج ، في قوامه[1] وفي ان يبلغ افضل كمالاته ، الى اشياء كثيرة لا يمكنه ان يقوم بها كلها هو وحده ، بل يحتاج الى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه . وكل واحد من كل واحد بهذه الحال . فلذلك لا يمكن ان يكون الانسان ينال الكمال ، الذي لاجله جعلت له الفطرة الطبيعية ، الا باجتماع جماعات كثيرة متعاونين ، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج اليه في قوامه ، فيجتمع ، مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد ، جميعُ ما يحتاج اليه في قوامه ، وفي ان يبلغ الكمال . ولهذا كثرت اشخاص الانسان، فحصلوا في المعمورة من الارض، فحدثت منها الاجتماعات الانسانية ، فمنها الكاملة ، ومنها غير الكاملة .

انواع الاجتماعات

والكاملة ثلاث : عظمى ، ووسطى ، وصغرى. فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة ، والوسطى اجتماع امة في جزء من المعمورة. والصغرى اجتماع اهل مدينة في جزء من مسكن امة .

---

١) القـَوام والقِوام : ما يكفي الانسان من القوت .

وغير الكاملة : اهل القرية ، واجتماع اهل المحلة ، ثم اجتماع في سكة ، ثم اجتماع في منزل ، واصغرها المنزل . والمحلة والقرية هما جميعاً لاهل المدينة . الا ان القرية للمدينة على انها خادمة للمدينة ، والمحلة للمدينة على انها جزؤها . والسكّة جزء المحلة . والمنزل جزء السكة . والمدينة جزء مسكن امة . والامة جزء جملة اهل المعمورة . فالخير الافضل ، والكمال الاقصى انما ينال اولاً بالمدينة ، لا بالاجتماع الذي هو انقص منها .

الاجتماعات الفاضلة

ولما كان شأن الخير في الحقيقة ان يكون يُنال بالاختيار والارادة ، وكذلك الشرور انما تكون بالارادة والاختيار ، امكن ان تُجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات ، التي هي شرور . فلذلك كل مدينة يمكن ان يُنال بها السعادة . فالمدينة التي يُقصد بالاجتماع فيها التعاون على الاشياء ، التي تنال بها السعادة في الحقيقة ، هي المدينة الفاضلة . والاجتماع ، الذي به يُتعاون على نيل السعادة ، هو الاجتماع الفاضل . والامة ، التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة ، هي الأمة الفاضلة . وكذلك المعمورة الفاضلة انما تكون ، اذا كانت الامم ، التي فيها ، يتعاونون على بلوغ السعادة .

المدينة الفاضلة كالبدن

والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح ، الذي تتعاون اعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه .

وكما ان البدن اعضاؤه مختلفة ، متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها

عضو واحد رئيس وهو القلب ، واعضاء تقرب مراتبُها من ذلك الرئيس ، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ابتغاء لما هو بالطبع غرضُ ذلك العضو الرئيس ، واعضاء أخَر فيها قوى تفعل افعالها على حسب اغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة ، فهذه في الرتبة الثانية ، واعضاء اخر تفعل الافعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية ، ثم هكذا الى ان تنتهي الى اعضاء تخدم ، ولا ترؤس اصلاً ، كذلك[1] المدينة اجزاؤها مختلفة الفطر ، متفاضلة الهيئات ، وفيها انسان هو رئيس ، وآخر يقرب مراتبها من الرئيس ، وفي كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلاً يقتضي به ما هو مقصود ذلك الرئيس . وهؤلاء هم أولُو المراتب الأوَل . ودون هؤلاء قوم يفعلون الافعال على حسب اغراض هؤلاء ، وهؤلاء هم في الرتبة الثانية . ودون هؤلاء ايضاً من يفعل الافعال على حسب اغراض هؤلاء . ثم هكذا تترتب اجزاء المدينة الى ان تنتهي الى أُخر يفعلون افعالهم على حسب اغراضهم ، فيكون هؤلاء هم الذين يَخدمون ولا يُخدمون ، ويكونون في ادنى المراتب ، ويكونون هم الاسفلين .

غير ان اعضاء البدن طبيعية ، والهيئاتِ ، التي لها ، قوى طبيعية ، واجزاء المدينة — وان كانوا طبيعيين — فان الهيئات والملكات ، التي يفعلون بها افعالهم للمدينة ، ليست طبيعية ، بل ارادية . على ان اجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها انسان لانسان لشيء دون شيء ، غير انهم ليسوا اجزاء المدينة بالفطر التي لهم وحدها ، بل بالملكات الارادية التي تحصل لها ، وهي

---

١) وكما ان البدن اعضاؤه ... كذلك المدينة اجزاؤها ...

الصناعات وما شاكلها . والقوى التي هي اعضاء البدن بالطبع ، فان نظائرها في اجزاء المدينة ملكات وهيئات ارادية .

القول في العضو الرئيس

الرئيس في المدينة كالقلب في البدن

وكما ان العضو الرئيس في البدن هو بالطبع اكمل اعضائه ، وأتمّها في نفسه وفي ما يخصّه ، وله من كل ما يشارك فيه عضوٌ اخر افضلُه[1] ، ودونه ايضاً اعضاء اخرى رئيسةٌ لما دونها ، ورئاستها دون رئاسة الاول ، وهي تحت رئاسة الأول تَروُس وتُرأَس ، كذلك رئيس المدينة هو اكمل اجزاء المدينة في ما يخصه ، وله من كل ما شارك فيه غيره افضلُه ، ودونه قوم مروؤسون منه ويروؤسون اخرين.

وكما ان القلب يتكوّن اولاً ، ثم يكون هو السبب في ان يكون سائرُ اعضاء البدن ، والسبب في ان تحصل لها قواها ، وان تترتب مراتبها ، فاذا اختلّ منها عضو كان هو المُرفد بما يزيل عنه ذلك الاختلال ، كذلك رئيس هذه المدينة ينبغي ان يكون هو اولا ، ثم يكون هو السبب في ان تحصل المدينة واجزاؤها ، والسبب وفي ان تحصل الملكات الارادية التي لاجزائها ، وفي ان تترتب مراتبها ، وان اختلّ منها جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه اختلاله .

وكما ان الاعضاء ، التي تقرب من العضو الرئيس ، تقوم في الافعال الطبيعية ، التي هي على حسب غرض الرئيس الاول بالطابع ، بما هو اشرف ، وما هو دونها من الاعضاء يقوم في الافعال بما

---

١) اي اذا شاركه عضو آخر في شيء فهو دونه .

هو دون ذلك في الشرف ، الى ان يُنتهى الى الاعضاء التي يقوم بها من الافعال اخسها ، كذلك الاجزاء ، التي تقرب في الرئاسة من رئيس المدينة ، تقوم من الافعال الارادية بما هو اشرف ، ومن دونهم بما هو دون ذلك في الشرف ، الى ان يُنتهى الى الاجزاء التي تقوم من الافعال باخسها . وخسة الافعال ربما كانت بخسة موضوعاتها وان كانت الافعال عظيمة الغناء ، مثل فعل المثانة ، وفعل الامعاء السفلى في البدن ، وربما كانت لقلة غنائها ، وربما كانت لاجل انها كانت سهلة جداً .

كذلك في المدينة ، وكذلك كل جملة كانت اجزاؤها مؤتلفة منتظمة مرتبطة بالطبع ، فان لها رئيساً حالُه من سائر الاجزاء هذه الحال .

الرئيس في المدينة كالله في الكون

وتلك ايضاً حال الموجودات . فان السبب الأول نسبته الى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة الى سائر اجزائها . فان البريئة من المادة تقرب من الاول ، ودونها الأجسام السماوية ، ودون السماوية الاجسام الهيولانية . وكل هذه تحتذي حذوَ السبب الاول ، وتقتفيه ويفعل ذلك كل موجود بحسب قوته . الا انها انما تقتفي الغرض بمراتب ، وذلك ان الاخس يقتفي غرض ما هو فوقه قليلاً ، وذلك يقتفي غرض ما هو فوقه ايضاً ، ركذلك الثالث غرض ما هو فوقه ، الى ان تنتهي الى التي ليس بينها وبين الاول واسطة اصلاً . فعلى هذا الترتيب تكون الموجودات كلها تقتفي غرض السبب الاول : فالتي أُعطيت كل ما به وجودها ، من اول الامر ، فقد احتذي بها من اول امرها حذو الاول ومقصده ، فعادت وصارت في المراتب

العالية ، واما التي لم تُعطَ ، من اول الامر ، كلّ ما به وجودها ، فقد أعطيت قوة تتحرك بها نحو ذلك الذي تتوقع نيله ، وتقتفي في في ذلك ما هو غرض الاول . وكذلك ينبغي ان تكون المدينة الفاضلة ، فان اجزاءها كلها ينبغي ان تحتذي بافعالها حذو مقصد رئيسها الاول على الترتيب .

صفات الرئيس الفاضل

ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن ان يكون ايّ انسان اتفق ، لان الرئاسة انما تكون بشيئين : احدهما ان يكون بالفطرة والطبع مُعَدّاً لها ، والثاني بالهيئة والملكة الارادية . والرئاسة التي تحصل لمن فطر بالطبع معداً لها ، فليس كل صناعة يمكن ان يُرأس بها ، بل اكثر الصنائع صنائع يُخدم بها في المدينة . واكثر الفطر هي فطر الخدمة . وفي الصنائع صنائع يُرأس بها ويُخدم بها صنائع اخر ، وفيها صنائع يُخدم بها فقط ولا يُرأس بها اصلاً . فكذلك ليس يمكن ان تكون صناعة رئاسة المدينة الفاضلة ايّ صناعة ما اتفقت ، ولا ايّ ملكةٍ ما اتفقت .

وكما ان الرئيس الاول في جنس لا يمكن ان يرؤسه شيء من ذلك الجنس ، مثل رئيس الاعضاء فانه هو الذي لا يمكن ان يكون عضوٌ آخر رئيساً عليه — وكذلك في كل رئيس في الجملة — ، كذلك الرئيس الاول للمدينة الفاضلة ينبغي ان تكون صناعته صناعة لا يمكن ان يخدم بها اصلاً ، ولا يمكن فيها ان ترؤسها صناعة اخرى اصلاً ، بل تكون صناعته صناعةً نحو غرضها تؤم الصناعات كلها ، واياه يُقصد بجميع افعال المدينة الفاضلة .

ويكون ذلك الانسان انساناً لا يكون يرؤسه انسان اصلاً : وانما يكون ذلك الانسان انساناً قد استكمل ، فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل ، وقد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال ، على ذلك الوجه الذي قلنا . وتكون هذه القوة منه معدّة بالطبع لتقبل — اما في وقت اليقظة او في وقت النوم — عن العقل الفعال الجزئيات ، إما بأنفسها واما بما يحاكيها ، ثم المعقولات بما يحاكيها . وان يكون عقله المنفعل قد استكمل بالمعقولات كلها ، حتى لا يكون يُنفى عليه منها شيء ، وصار عقلاً بالفعل . فاي انسان استكمل عقله المنفعل بالمعقولات كلها صار عقلاً بالفعل ، ومعقولاً بالفعل ، وصار المعقول منه هو الذي يعقل ، حصل له حينئذٍ عقل ما بالفعل رتبته فوق العقل المنفعل ، اتمّ واشد مفارقة للمادة ، ومقاربة من العقل الفعال ، ويُسمّى العقل المستفاد . ويصير متوسطاً بين العقل المنفعل وبين العقل الفعال ، ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء اخر ، فيكون العقل المنفعل كالمادة والموضوع للعقل المستفاد ، والعقل المستفاد كالمادة والموضوع للعقل الفعال . والقوة الناطقة ، التي هي هيئة طبيعية ، تكون مادة موضوعة للعقل المنفعل الذي هو بالفعل عقل ؛ واول الرتبة ، التي بها الانسان انسان ، هو ان تحصل الهيئة الطبيعية القابلة المعدّة لان يصير عقلاً بالفعل . وهذه هي المشتركة للجميع ، فبينها وبين العقل الفعال رتبتان : ان يحصل العقل المنفعل بالفعل ، وان يحصل العقل المستفاد . وبين هذا الانسان ، الذي بلغ هذا المبلغ من اول رتبة الانسانية ، وبين العقل الفعال رتبتان . واذا جعل العقل المنفعل الكامل والهيئة الطبيعية كشيء واحد ، على مثال ما يكون المؤتلف من المادة والصورة شيئاً واحداً ، واذا اخذ هذا الانسان صورة انسانية هي العقل المنفعل الحاصل بالفعل ، كان

بينه وبين العقل الفعال رتبة واحدة فقط . واذا جعلت الهيئة الطبيعية مادة للعقل المنفعل الذي صار عقلاً بالفعل ، والمنفعل مادة للمستفاد ، والمستفاد مادة للعقل الفعال ، واخذت جملة ذلك كشيء واحد ، كان هذا الانسان هو الانسان الذي حلّ فيه العقل الفعال .

واذا حصل ذلك في كلا جزءي قوته الناطقة ، وهما النظرية والعملية ، ثم في قوته المتخيلة ، كان هذا الانسان هو الذي يوحى اليه ، فيكون الله عزّ وجلّ يوحي اليه بتوسط العقل الفعال . فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى الى العقل الفعال ، يفيضه العقل الفعال الى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ، ثم الى قوته المتخيلة ، فيكون بما يفيض منه الى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام ، وبما يفيض منه الى قوته المتخيلة نبياً ، منذراً بما سيكون ، ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الالهي . وهذا الانسان هو في اكمل مراتب الانسانية ، وفي اعلى درجات السعادة . وتكون نفسه كاملة ، متحدة بالعقل الفعّال ، على الوجه الذي قلنا . وهذا الانسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن ان يبلغ به السعادة . فهذا اول شرائط الرئيس .

ثم ان يكون له ، مع ذلك ، قدرة بلسانه على جودة التخيل بالقول لكل ما يعلمه ، وقدرة على جودة الارشاد الى السعادة ، والى الاعمال التي بها تبلغ السعادة ، وان يكون له ، مع ذلك ، جودة ثبات ببدنه لمباشرة اعمال الحرب .

القول في خصال رئيس المدينة الفاضلة

فهذا هو الرئيس الذي لا يروسه انسان آخر اصلاً ، وهو الامام، وهو الرئيس الاول للمدينة الفاضلة ، وهو رئيس الامة الفاضلة ، ورئيس المعمورة من الارض كلها . ولا يمكن ان تصير هذه الحال الا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فُطر عليها :

ـ احدها ان يكون تام الاعضاء ، قواها موءاتية اعضاءها على الاعمال التي شأنها ان تكون بها ، ومتى همّ عضو ما من اعضائه بعمل يكون به ، اتى عليه بسهولة .

ـ ثم ان يكون بالطبع جيّد الفهم والتصوّر لكل ما يقال له، فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل ، وعلى حسب الامر في نفسه .

ـ ثم ان يكون جيد الحفظ لما يفهمه ، ولما يراه ، ولما يسمعه ، ولما يدركه ، وفي الجملة لا يكاد ينساه .

ـ ثم ان يكون جيد الفطنة ذكياً ، اذا رأى الشيء بادنى دليل فطن له على الجهة التي دلّ عليها الدليل .

ـ ثم ان يكون حسن العبارة ، يوءاتيه لسانه على ابانة كل ما يضمره ابانةً تامة .

ـ ثم ان يكون محباً للتعلم والاستفادة ، منقاداً له ، سهل القبول ، لا يوءلمه تعب التعلم ، ولا يوءذيه الكد الذي يناله منه .

ـ ثم ان يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح ، متجنباً بالطبع للّعب، مبغضاً للذّات الكائنة عن هذه .

ـ ثم ان يكون محباً للصدق واهله ، مبغضاً للكذب واهله .

— ثم ان يكون كبير النفس ، محباً للكرامة ، تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الامور ، وتسمو نفسه بالطبع الى الارفع منها.

— ثم ان يكون الدرهم والدينار وسائر اعراض الدنيا هيّنة عنده .

— ثم ان يكون بالطبع محباً للعدل واهله ، مبغضاً للجور والظلم واهلها ، يعطي النصف[1] من اهله ومن غيره ، ويحثّ عليه ، ويؤتي[2] من حلّ به الجور ، مؤاتياً[3] لكل ما يراه حسناً وجميلاً ، عدلا ، غير صعب القياد ، ولا جموحاً ، ولا لجوجاً ، اذا دعي الى العدل ، بل صعب القياد اذا دعي الى الجور والى القبيح .

— ثم ان يكون قويّ العزيمة على الشيء الذي يرى انه ينبغي ان يفعل ، جسوراً عليه ، مقداماً ، غير خائف ولا ضعيف النفس.

واجتماع هذه كلها في انسان واحد عسر ، فلذلك لا يوجد من فُطر على هذه الفطرة الا الواحد بعد الواحد ، والاقل من الناس . فان وجد مثل هذا في المدينة الفاضلة ، ثم حصلت فيه ، بعد ان يكبر ، تلك الشرائطُ الستّ المذكورة بعد[4] ، او الخمسُ منها ، دون الانداد ، من جهة القوة المتخيلة ، كان هو الرئيس . وان اتفق ان لا يوجد مثله في وقت من الاوقات ، أخذت الشرائع والسنن التي شرعها هذا الرئيس وامثاله ، ان كانوا توالوا في المدينة ، فاثبتت . ويكون الرئيس الثاني ، الذي يخلف الاول ، من اجتمعت فيه ،

---

١) الانصاف والعدل .
٢) يعطي النصف .
٣) مؤاتياً : مجازياً .
٤) في الاصل : قبل . ويبدو الاضطراب من هذه الجملة حتى آخر الفصل .

من مولده وصباه ، تلك الشرائط ، ويكون ، بعد كبره ، فيه ست شرائط :

— احدها ان يكون حكيماً .

— والثاني ان يكون عالماً ، حافظاً للشرائع والسنن والسير التي دبرها الاولون للمدينة ، محتذياً بافعاله كلها حذوَ تلك بتمامها .

— والثالث ان يكون له جودة استنباط في ما لا يُحفظ عن السلف فيه شريعة ، ويكون في ما يستنبطه من ذلك محتذياً حذو الأئمة الاولين .

— والرابع ان يكون له جودة روية ، وقوة استنباط لما سبيله ان يعرف ، في وقت من الاوقات الحاضرة ، من الامور والحوادث التي تحدث مما ليس سبيلها ان يسير فيه الاولون ، ويكون متحرّياً بما يستنبطه من ذلك صلاحَ حال المدينة .

— والخامس ان يكون له جودة ارشاد بالقول الى شرائع الاولين ، والى التي استنبط بعدهم ، مما احتذى فيه حذوهم[1].

— والسادس ان يكون له جودة ثبات ببدنه في مباشرة اعمال الحرب ، وذلك ان يكون معه الصناعة الحربية الخادمة والرئيسة .

فاذا لم يوجد انسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ، ولكن وجد اثنان ، احدهما حكيم والثاني فيه الشرائط الباقية ، كانا هما رئيسين في هذه المدينة . فاذا تفرقت هذه في جماعة ، وكانت الحكمة في واحد ، والثاني في واحد ، والثالث في واحد ، والرابع في واحد ، والخامس في واحد ، والسادس في واحد ، وكانوا متلائمين ،

---

١) هكذا في الاصل ، ولعل الاصل الصحيح : استنبطت بعدهم ، مما احتذي فيها حذوهم .

كانوا هم الرؤساء الافاضل. فمتى اتفق في وقت ما ان لم تكن الحكمة جزء الرئاسة، وكانت فيها سائر الشرائط، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك، وكان الرئيس القائم بامر هذه المدينة ليس بملك، وكانت المدينة تعرض للهلاك. فان لم يتفق ان يوجد حكيم تضاف اليه لم تلبث المدينة، بعد مدة، ان تهلك.

القول في مضادات المدينة الفاضلة

والمدينة الفاضلة تضادها المدينة الجاهلية، والمدينة الفاسقة، والمدينة المتبدّلة، والمدينة الضالّة. ويضادها[1] ايضاً من افراد الناس نوائب المدن.

المدينة الجاهلية

والمدينة الجاهلية هي التي لم يعرف اهلُها السعادة، ولا خطرت ببالهم، إن أرشدوا اليها فلم يفهموها ولم يعتقدوها، وانما عرفوا من الخيرات بعض هذه التي هي مظنونة في الظاهر انها خيرات، من التي تُظنّ انها هي الغايات في الحياة، وهي سلامة الابدان واليسار والتمتع باللذات، وان يكون مخلّى هواه، وان يكون مكرّماً ومعظّماً. فكل واحد من هذه سعادة عند اهل الجاهلية. والسعادة العظمى الكاملة هي اجتماع هذه كلها. واضدادها هي الشقاء. وهي آفات الابدان، والفقر، وان لا يتمتّع باللذات، وان لا يكون مخلّى هواه، وان لا يكون مكرّماً. وهي تنقسم الى جماعة مدن:

١) وفي احدى المخطوطات: ويضاد. والجملة غامضة المعنى في الحالين.

منها المدينة الضرورية ، وهي التي قصد اهلها الاقتصار على الضروري مما به قوام الابدان من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح ، والتعاون على استفادتها .

والمدينة البدّالة هي التي قصد اهلها ان يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة ، لا لينتفعوا باليسار في شيء آخر ، لكن على ان اليسار هو الغاية في الحياة .

ومدينة الخسة والشقوة ، وهي التي قصد اهلها التمتّع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح ، وبالجملة اللذة من المحسوس والتخيل وايثار الهزل واللعب بكل وجه ، ومن كل نحو .

ومدينة الكرامة وهي التي قصد اهلها ان يتعاونوا على ان يصيروا مكرَّمين ممدوحين مذكورين ، مشهورين بين الامم ، ممجَّدين معظَّمين بالقول والفعل ، ذوي فخامة وبهاء اما عند غيرهم ، واما بعضهم عند بعض ، كل انسان على قدر محبته لذلك ، او مقدار ما امكنه بلوغه منه .

ومدينة التغلب وهي التي قصد اهلها ان يكونوا القاهرين لغيرهم ، الممتنعين ان يقهرهم غيرهم ، ويكون كدّهم اللذة التي تنالهم من الغلبة فقط .

والمدينة الجماعية وهي التي قصد اهلها ان يكونوا احرارًا ، يعمل كل واحد منهم ما شاء ، لا يمنع هواه في شيء اصلاً .

وملوك الجاهلية ، على عدد مدنها ، ان يكون كل واحد منهم انما يدبّر المدينة ، التي هو مسلّط عليها ، ليحصل هواه وميله . وهمم الجاهلية ، التي يمكن ان تُجعَل غايات ، هي تلك التي احصيناها آنفاً .

المدينة الفاسقة

واما المدينة الفاسقة ، وهي التي آراؤها الآراء الفاضلة ، وهي التي تعلم السعادة ، والله عز وجل ، والثواني ، والعقل الفعال ، وكل شيء سبيلُه ان يعلمه اهل المدينة الفاضلة ، ويعتقدونه ، ولكن تكون افعال اهلها افعال اهل المدن الجاهلية .

المدينة المتبدلة

والمدينة المتبدّلة فهي التي كانت آراؤها وافعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وافعالها ، غير انها تبدلت فدخلت فيها آراء غير تلك ، واستحالت افعالها الى غير تلك .

المدينة الضالة

والمدينة الضالة هي التي تظنّ ، بعد حياتها هذه ، السعادة ، ولكن غير هذه[١] ، وتعتقد في الله عزّ وجلّ ، وفي الثواني ، وفي العقل الفعال ، اراء فاسدة لا يصلح عليها ، ولا إن أُخذت على انها تمثيلات وتخيّلات لها . ويكون رئيسها الاول ممن اوهم انه يوحى اليه من غير ان يكون كذلك . ويكون قد استعمل في ذلك التمويهات والمخادعات والغرور .

ملوك فاضلون وغير فاضلين

وملوك هذه المدن مضادّة لملوك المدن الفاضلة ، ورئاستهم مضادّة للرئاسات الفاضلة . وكذلك سائر من فيها . وملوك المدن الفاضلة ، الذين يتوالون في الأزمنة المختلفة واحداً بعد آخر ، فكلهم كنفس

---

١) اي غير السعادة الحقيقية .

واحدة ، وكأنهم ملك واحد يبقى الزمان كلّه . وكذلك ان اتفق منهم جماعة في وقت واحد ، إما في مدينة واحدة ، وإما في مدن كثيرة ، فان جماعتهم كملك واحد ، ونفوسهم كنفس واحدة . وكذلك اهل كل رتبة منها ، من توالوا في الازمان المختلفة ، فكلهم كنفس واحدة تبقى الزمان كلّه . وكذلك إن كان ، في وقت واحد ، جماعة من اهل رتبة واحدة ، وكانوا في مدينة واحدة او مدن كثيرة ، فان نفوسهم كنفس واحدة ، كانت تلك الرتبة رتبةَ رئاسة ، او رتبة خدمة .

مصير النفوس

واهل المدينة الفاضلة لهم اشياء مشتركة يعلمونها ويفعلونها ، واشياء اخر من علم وعمل يخصّ كلَّ رتبة ، وكلَّ واحد منهم . انما يصير[1] في حدّ السعادة بهذين ، اعني بالمشترك الذي له ولغيره معاً ، وبالذي يخصّ اهلَ المرتبة التي هو منها . فاذا فعل ذلك كلُ واحدٍ منهم ، اكسبته افعالُه تلك هيئة نفسانية جيّدة فاضلة . وكلما داومَ عليها اكثر ، صارت هيئته تلك اقوى وافضل ، وتزايدت قوتها وفضيلتها ، كما ان المداومة على الافعال الجيّدة من افعال الكتابة تكسب الانسان جودة صناعة الكتابة ، وكلما داوم على تلك الافعال اكثر ، صارت الصناعة التي بها تكون تلك الافعال اقوى وافضل وتزيد قوتها وفضيلتها بتكرير افعالها . ويكون الالتذاذُ التابع لتلك الهيئة النفسانية اكثر ، واغتباط الانسان نفسه عليها اكثر ، ومحبته لها ازيد . وتلك حال الافعال ، التي ينال بها السعادة ، فانها كلما زيد منها ، وتكرّرت ، وواظب الانسان عليها ، صيّرت النفس ،

---

١) كلٌّ واحد .

التي شأنها ان تسعد ، اقوى وافضل وأكمل ، الى ان تصير من حد الكمال الى ان تستغني عن المادة ، فتحصل متبرئةً منها ، فلا تتلف بتلف المادة ، ولا اذا بقيت احتاجت الى مادة . فاذا حصلت مفارقةً للمادة ، غير متجسّمة ، ارتفعت عنها الاعراض التي تعرض للاجسام ، من جهة ما هي اجسام ، فلا يمكن فيها ان يقال انها تتحرك ، ولا انها تسكن . وينبغي حينئذ ان يقال عليها الاقاويل التي تليق بما ليس بجسم ، وكل ما وقع في نفس الانسان من شيء يوصف به الجسم ، بما هو جسم ، فينبغي ان يُسلب عن الانفس المفارقة ، ويُفهم حالها هذه . وتصورها عسير ، غير معتاد . وكذلك يرتفع عنها كل ما كان يلحقها ، ويعرض لها ، بمقارنتها للاجسام . ولما كانت هذه الانفس ، التي فارقت ، انفساً كانت في هيوليات مختلفة ، وكان تبيّن ان الهيئات النفسانية تتبع مزاجات الابدان ، بعضها اكثر وبعضها اقل ، وتكون كل هيئة نفسانية على نحو ما يوجبه مزاج البدن الذي كانت فيه ، فهيئتها لزم فيها ضرورة ان تكون متغايرة، لاجل التغيّر الذي فيها كان. ولما كان تغاير الابدان الى غير نهاية محدودة ، كانت تغايرات الانفس ايضاً الى غير نهاية محدودة .

القول في اتصال النفوس بعضها ببعض

واذا مضت طائفة فبطلت ابدانها ، وخلصت انفسها، وسعدت، فخلفهم ناس آخرون في مرتبتهم بعدهم ، قاموا مقامهم ، وفعلوا افعالهم . فاذا مضت هذه ايضاً ، وخلت ، صاروا ايضاً في السعادة الى مراتب

اولئك الماضين ، واتصل كل واحد بشبيهه في النوع والكمية والكيفية. ولانها لمّا كانت ليست باجسام ، صار اجتماعها ، ولو بلغ ما بلغ ، غير مضيّق بعضُها على بعض مكانَها ، اذ كانت ليست في امكنة اصلاً . فتلاقيها ، واتصال بعضها ببعض ، ليس على النحو الذي توجد عليه الاجسام . وكلما كثرت الانفس المتشابهة ، المفارقة ، واتصل بعضها ببعض ، وذلك على جهة اتصال معقول بمعقول ، كان التذاذ كل واحدة منها ازيد شديداً . وكلما لحق بهم من بعدهم ، زاد التذاذ من لحــق الآن بمصادفة الماضين ، وزادت لذّات الماضين باتصال اللاحقين بهم ، لان كل واحدة تعقل ذاتها ، وتعقل مثل ذاتها مراراً كثيرة ، فتزداد كيفية ما يعقل ، ويكون تزايد ما تلاقى هناك شبيهاً بتزايد قوة صناعة الكتابة بمداومة الكاتب على افعال الكتابة . ويقوم تلاحقُ بعض ببعض ، في تزايد كل واحد ، مقامَ ترادف افعال الكاتب التي بها تتزايد كتابته قوة وفضيلة . ولان المتلاحقين الى غير نهاية[1] ، يكون تزايد قوى كل واحد واحد ، ولذّاته ، على غابر الزمان الى غير نهاية . وتلك حال كل طائفة مضت .

القول في الصناعات والسعادات

تتفاضل السعادات تفاضل الصنائع.

والسعادات تتفاضل بثلاثة انحاء : بالنوع ، والكمية ، والكيفية. وذلك شبيه بتفاضل الصنائع ههنا :

١) ألا يعني هذا ان لا نهاية لحياة الانسان على الارض ، وان لا بعث للاجساد؟

فتفاضل الصنائع بالنوع هو ان تكون صناعات مختلفة بالنوع، وتكون احداها افضل من الاخرى، مثل الحياكة، وصناعة البز[1]، وصناعة العطر، وصناعة الكناسة، ومثل صناعة الرقص وصناعة الفقه، ومثل الحكمة والخطابة، فبهذه الانحاء تتفاضل الصنائع التي انواعها مختلفة.

واهل الصنائع التي من نوع واحد [تتفاضل] بالكمية ان يكون كاتبان، مثلاً، علم احدهما من اجزاء صناعة الكتابة اكثر، وآخر احتوى من اجزائها على اشياء اقل، مثل ان هذه الصناعة تلتئم باجتماع علم شيء من اللغة، وشيء من الخطابة، وشيء من جودة الخط، وشيء من الحساب، فيكون بعضهم قد احتوى من هذه على جودة الخط مثلاً وعلى شيء من الخطابة، وآخر احتوى على اللغة، وعلى شيء من الخطابة وعلى جودة الخط، وآخر على الاربعة كلها.

والتفاضل في الكيفية هو ان يكون اثنان احتويا من اجزاء الكتابة على اشياء باعيانها، ويكون احدهما اقوى في ما احتوى عليه، واكثر دراية. فهذا هو التفاضل في الكيفية.

والسعادات تتفاضل بهذه الانحاء ايضاً.

●

واما اهل سائر المدن[2] فان افعالهم، لما كانت رديئة، اكسبتهم هيئات نفسانية رديئة، كما ان افعال الكتابة، متى كانت رديئة، على غير ما من شأن الكتابة ان تكون عليها، تكسب الانسان كتابة أسوأ، رديئة ناقصة. وكلما ازدادت من تلك الافعال،

---

١) الثياب من الكتان او القطن.
٢) المضادّة للفاضلة.

ازدادت صناعته نقصاً . كذلك الافعال الرديئة من افعال سائر المدن تكسب انفسهم هيئات رديئة ناقصة . وكلما واظب الواحد منهم على تلك الافعال ، ازدادت هيئته النفسانية نقصاً ، فتصير انفسهم مرضى . فلذلك ربما التذّوا بالهيئات التي يستفيدونها بتلك الافعال ، كما ان مرضى الابدان ، مثل كثير من المحمومين ، لفساد مزاجهم ، يستلذون الاشياء التي ليس شأنها ان يُلتذّ بها من الطعوم ، ويتأذّون بالاشياء التي شأنها ان تكون لذيذة ، ولا يحسّون بطعوم الاشياء الحلوة التي من شأنها ان تكون لذيذة . كذلك مرضى الانفس ، بفساد تخيّلهم ، الذي اكتسبوه بالارادة والعادة ، يستلذّون الهيئات الرديئة ، والافعال الرديئة ، ويتأذّون بالاشياء الجميلة الفاضلة ، او لا يتخيّلونها اصلاً . وكما ان في المرضى من لا يشعر بعلته ، وفيهم من يظن مع ذلك أنه صحيح ، ويقوى ظنه بذلك ، حتى لا يصغي الى قول طبيب اصلاً ، كذلك من كان من مرضى الانفس لا يشعر بمرضه ، ويظن مع ذلك أنه فاضل ، صحيح النفس ، فانه لا يصغي اصلاً الى قول مرشد ، ولا معلم ، ولا مقوّم .

القول في اهل هذه المدن

اما اهل المدن الجاهلية فان انفسهم تبقى غير مُستكملة ، بل محتاجة في قوامها الى المادة ضرورةً ، اذ لم يرتسم فيها رسم حقيقة بشيء من المعقولات اصلاً . فاذا بطلت المادة ، التي بها كان قوامها ، بطلت القوى التي كان شأنها ان يكون بها قوام ما بطل ، وبقيت القوى التي شأنها ان يكون بها قوام ما بقي . فان بطل هذا

ايضاً ، وانحل الى شيء آخر ، صار الذي بقي صورةً ما لذلك الشيء الذي اليه انحلّت المادة الباقية . فكلما يتفق بعد ذلك ان ينحل ذاك ايضاً الى شيء ، صار الذي يبقى صورةً ما لذلك الشيء الذي اليه انحلّ ، الى ان ينحلّ الى الاسطقسات ، فيصير الباقي الاخير صورة الاسطقسات . ثم من بعد ذلك يكون الامر فيه على ما يتفق ان يتكوّن عن تلك الاجزاء من الاسطقسات التي اليها انحلت هذه . فان اتفق ان تختلط تلك الاجزاء اختلاطاً يكون عنه انسان ، عاد فصار هيئة في انسان . وان اتفق ان تختلط اختلاطاً يكون عنه نوع آخر من الحيوان ، او غير الحيوان ، عاد صورةً لذلك الشيء . وهؤلاء هم الهالكون والصائرون الى العدم ، على مثال ما يكون عليه البهائم والسباع والافاعي .

واما اهل المدينة الفاسقة فان الهيئات النفسانية ، التي اكتسبوها من الآراء الفاضلة ، فهي تخلّص انفسهم من المادة . والهيئات النفسانية الرديئة ، التي اكتسبوها من الافعال الرذيلة ، فتقترن الى الهيئات الاولى ، فتكدر الاولى وتضادها ، فيلحق النفس من مضادة هذه لتلك اذى عظيم ، وتضاد تلك الهيئات هذه فيلحق هذه من تلك ايضاً اذى عظيم ، فيجتمع من هذين اذيان عظيمان للنفس . وان هذه الهيئات المستفادة من افعال الجاهلية هي بالحقيقة يتبعها اذى عظيم في الجزء الناطق من النفس . وانما صار الجزء الناطق لا يشعر باذى هذه ، لتشاغله بما تورد عليه الحواس . فاذا انفرد ، دون الحواس ، شعر بما يتبع هذه الهيئات من الاذى ، ويخلّصها من المادة ، ويفردها عن الحواس ، وعن جميع الاشياء

الواردة عليها من خارج . كما ان الانسان المغتم ، متى اورد الحواس عليه ما يشغله ، لم يتأذَّ بما يغمّه ، ولم يشعر به ، حتى اذا انفرد دون الحواس عاد الاذى عليه . وكذلك المريض ، الذي يتألم ، متى تشاغل باشياء ، اما ان يقل اذاه بالم المرض ، واما ان لم يشعر بالاذى ، فاذا انفرد دون الاشياء التي تشغله شعر بالاذى ، او عاد عليه الاذى . كذلك الجزء الناطق ، ما دام متشاغلاً بما تورده الحواس عليه ، لم يشعر باذى ما يقترن به من الهيئات الرديئة ، حتى اذا انفرد انفراداً تاماً دون الحواس ، شعر بالاذى ، وظهر له اذى هذه الهيئات ، فبقي الدهر كلّه في اذى عظيم . فان أُلحق به من هو في مرتبته من أهل تلك المدينة ، ازداد اذى كل واحد منهم بصاحبه ، لان المتلاحقين بلا نهاية تكون زيادات اذاهم في عابر الزمان بلا نهاية . فهذا هو الشقاء المضاد للسعادة .

واما اهل المدن الضالّة فان الذي اضلّهم ، وعدل بهم عن السعادة ، لاجل شيء من اغراض اهل الجاهلية ، وقد عرف السعادة ، فهو من اهل المدن الفاسقة ، فذلك هو وحده دون اهل المدينة شقيّ . فاما اهل المدينة انفسهم ، فانهم يهلكون ، وينحلّون على مثال ما يصير اليه حال اهل الجاهلية .

واما أهل المدن المتبدّلة فان الذي بدّل عليهم الامر ، وعدل بهم ، ان كان من اهل المدن الفاسقة ، شقيّ هو وحده . فاما الآخرون فانهم يهلكون ، وينحلّون ايضاً مثل اهل الجاهلية ، وكذلك كل من عدل عن السعادة بسهو وغلط .

واما المضطرون والمقهورون من اهل المدينة الفاضلة على افعال الجاهلية ، فان المقهور على فعل شيء ، لما كان يتأذّى بما يفعله من ذلك ، صارت مواظبته على ما قُسر عليه لا تكسبه هيئة نفسانية مضادة للهيئات الفاضلة ، فتكدر عليه تلك الحال ، حتى تصير منزلتُه منزلة اهل المدن الفاسقة . فلذلك لا تضره الافعال التي أُكره عليها . وانما ينال الفاضل ذلك ، متى كان المتسلّط عليه احد اهل المدن المضادة للمدينة الفاضلة ، واضطر الى ان يسكن في مساكن المضادّين.

القول في الاشياء المشتركة لاهل المدينة الفاضلة

فاما الاشياء المشتركة ، التي ينبغي ان يعلمها جميع اهل المدينة الفاضلة ، فهي اشياء : اولها معرفة السبب الاول ، وجميع ما يوصف به . ثم الاشياء المفارقة للمادة ، وما يوصف به كل واحد منها بما يخصّه من الصفات ، والمرتبة ، الى ان تنتهي من المفارقة الى العقل الفعال ، وفعل كل واحد منها . ثم الجواهر السماوية ، وما يوصف به كل واحد منها . ثم الاجسام الطبيعية التي تحتها كيف تتكوّن ، وتفسد ، وان ما يجري فيها يجري على إحكام واتقان وعناية وعدل وحكمة ، وانها لا اهمال فيها ولا نقص ولا جور ولا بوجه من الوجوه . ثم كون الانسان ، وكيف تحدث قوى النفس ، وكيف يفيض عليها العقل الفعال الضوء حتى تحصل المعقولات الاول ، والارادة والاختيار . ثم الرئيس الأول ، وكيف يكون الوحي ؛ ثم الرؤساء الذين ينبغي ان يخلفوه ، اذا لم يكن هو في وقت من الاوقات . ثم المدينة الفاضلة

واهلها ، والسعادة التي تصير اليها انفسهم ، والمدن المضادة لها ، وما تؤول اليه انفسهم بعد الموت ، اما بعضهم فالى الشقاء ، واما بعضهم فالى العدم . ثم الامم الفاضلة ، والامم المضادة لها .

وهذه الاشياء تُعرف باحد وجهين : اما ان ترتسم في نفوسهم كما هي موجودة ، واما ان ترتسم فيهم بالمناسبة والتمثيل ، وذلك ان يحصل في نفوسهم مثالاتُها التي تحاكيها . فحكماء المدينة الفاضلة هم الذين يعرفون هذه ببراهين ، وببصائر انفسهم . ومن يلي الحكماء يعرفون هذه ، على ما هي عليه موجودة ، ببصائر الحكماء اتباعاً لهم ، وتصديقاً لهم ، وثقة بهم . والباقون منهم يعرفونها بالمثالات التي تحاكيها ، لأنه لا هيئة في اذهانهم لتفهمها على ما هي موجودة ، إما بالطبع واما بالعادة . وكلتاهما معرفتان . الا ان التي للحكيم افضل لا محالة ، والذين يعرفونها بالمثالات ، التي تحاكيها ، بعضهم يعرفونها بمثالات قريبة منها ، وبعضهم بمثالات ابعد قليلاً ، وبعضهم بمثالات ابعد من تلك ، وبعضهم بمثالات بعيدة جداً . وتحاكي هذه الاشياء لكل امة ، ولاهل كل مدينة ، بالمثالات التي عندهم ، الاعرف فالاعرف . وربما اختلف عند الامم اما اكثره ، واما بعضه ، فتحاكي هذه لكل امة بغير الامور التي تحاكي بها الامة الاخرى . فلذلك يمكن ان يكون امم فاضلة ، ومدن فاضلة ، تختلف مللهم ، فهم كلهم يؤمون سعادة واحدة بعينها ، ومقاصد واحدة باعيانها .

وهذه الاشياء المشتركة ، اذا كانت معلومة ببراهينها ، لم يمكن ان يكون فيها موضع عناد بقول اصلاً ، لا على جهة المغالطة ، ولا عند من يسوء فهمه لها . فحينئذ يكون للمعاند لا حقيقة الامر في نفسه ، ولكن ما فهمه هو من الباطل في الامر . فاما اذا كانت

معلومة بمثالاتها التي تحاكيها ، فان مثالاتها قد تكون فيها مواضع للعناد ، وبعضها يكون فيه مواضع العناد اقل ، ، وبعضها يكون فيه مواضع العناد اكثر ، وبعضها يكون فيه مواضع العناد اظهر ، وبعضها يكون فيه اخفى . ولا يمتنع ان يكون في الذين عرفوا تلك الاشياء بالمثالات المحاكية من يقف على مواضع العناد في تلك المثالات ، ويتوقف عنده . وهؤلاء اصناف :

صنف مسترشدون ، فما[1] تزيّف عند احد من هؤلاء شيء ما رُفع الى مثال آخر اقرب الى الحق ، لا يكون فيه ذلك العناد . فان قنع به ترك ، وان تزيّف عنده ذلك ايضاً ، رُفع الى مرتبة اخرى . فان قنع به ترك . وكلما تزيّف عنده مثال في مرتبة ما ، رُفع فوقها . فان تزيّفت عنده المثالات كلّها ، وكانت فيه مُنّة[2] للوقوف على الحق ، عرف الحق ، وجُعل في مرتبة المقلّدين للحكماء . وإن لم يقتنع بذلك ، وتشوّق الى الحكمة ، وكان في منته ذلك ، علمها .

وصنف آخرون لهم اغراض ما جاهلية ، من كرامة ويسار او لذة المال ، وغير ذلك ، ويرى شرائع المدينة الفاضلة تمنع منها ، فيعمد الى آراء المدينة الفاضلة ، فيقصد تزييفها كلّها ، سواء كانت مثالات للحق ، او كان الذي يُلقى اليه منها الحقّ نفسه . اما المثالات فتزييفها بوجهين : احدهما بما فيها من مواضع العناد ، والثاني بمغالطة وتمويه . واما الحقّ نفسه فبمغالطة وتمويه . كل ذلك ، لئلا يكون شيء يمنع غرضه الجاهلي والقبيح . فهؤلاء ليس ينبغي ان يُجعلوا اجزاء المدينة الفاضلة .

١) بمعنى كلما .
٢) قوة .

وصنف آخرون تتزيف عندهم المثالات كلها ، لما فيها من مواضع العناد ، ولانهم مع ذلك سيئو الافهام ، يغلطون ايضاً عن مواضع الحق من المثالات ، فيتزيّف منها عندهم ما ليس فيه موضع للعناد اصلاً . واذا رفعوا الى طبقة الحق حتى يعرفوها ، اضلهم سوء افهامهم عنه ، حتى يتخيّلوا الحق على غير ما هو به . فيظنون ايضاً ان الذي تصوّره هو الذي ادّعى الحق انه هو الحق . فاذا تزيّف ذلك عندهم ، ظنّوا ان الذي تزيّف هو الحق الذي يدعى انه الحق ، لا الذي فهموه هم ، فيقع لهم ، لاجل ذلك ، انه لا حق اصلاً ، وان الذي يُظن به انه ارشد الى الحق مغرور ، وان الذي يقال فيه انه مرشد الى الحق مخادعٌ مموّه ، طالبٌ بما يقول من ذلك رئاسةً او غيرها . وقوم من هؤلاء يخرجهم ذلك الى ان يتحيّروا ، وآخرون من هؤلاء يلوح لهم مثل ما يلوح الشيء من بعيد ، او مثل ما يتخيّله الانسان في النوم ، ان الحق موجود ، ويباين من ادراكه لاسباب يرى انها لا تتأتى له ، فيقصد الى تزييف ما ادركه ، ولا يحسبه حينئذٍ حقاً ، ثم يعلم او يظن انه ادرك الحق .

القول في آراء اهل المدن الجاهلة والضالة

والمدن الجاهلة[1] والضالة انما تحدث متى كانت الملّة مبنية على بعض الآراء القديمة الفاسدة :

---

١) وفي مخطوطة اخرى : الجاهلية . والجاهلية اكثر استعمالاً ، انما الجاهلة واردة ، كما في العنوان السابق .

منها ان قوماً قالوا : انا نرى الموجودات التي نشاهدها متضادة ، وكل واحد منها يلتمس إبطال الاخر ، ونرى كلّ واحد منها ، اذا حصل موجودًا ، أُعطي مع وجوده شيئاً يحفظ به وجوده من البطلان، وشيئاً يدفع به عن ذاته فعل ضدّه، ويُحرز[٢] به ذاته عن ضدّه، وشيئاً يُبطل به ضدّه ، ويفعل منه جسماً شبيهاً به في النوع ، وشيئاً يقتدر به على ان يستخدم سائر الاشياء في ما هو نافع في افضل وجوده ، وفي دوام وجوده . وفي كثير منها جُعل له ما يقهر به كلّ يمتنع عليه ، وجُعل كلٌّ ضدّ من كل ضد ، ومن كل ما سواه ، بهذه الحال ، حتى تخيّل لنا ان كل واحد منها هو الذي قُصد ، او ان يُجاز له وحده افضلُ الوجود دون غيره ، فلذلك جعل له ما يُبطل به كلّ ما كان ضارًا له ، وغيرَ نافع له ، وجُعل له ما يستخدم به ما ينفعه في وجوده الافضل .

فانّا نرى كثيرًا من الحيوان يثب على كثير من باقيها ، فيلتمس إفسادها وإبطالها ، من غير ان ينتفع بشيء من ذلك نفعاً يظهر ، كأنه قد طُبع على ان لا يكون في العالم غيره ، او ان وجود كل ما سواه ضارّ له ، على ان يُجعل وجود غيره ضارًا له ، وان لم يكن منه شيء آخر على انه موجود فقط . ثم ان كلّ واحد منهما، ان لم يرُمْ ذلك ، التمس ان يستعبد غيره في ما ينفعه ، وجُعل كلٌّ نوع من كلّ نوع بهذه الحال . وفي كثير منها جُعل كلّ شخص في نوعه بهذه الحال . ثم خُلّيت هذه الموجودات تتغالب وتتهارج ، فالاقهر منها لما سواه يكون اتم وجودًا . والغالب ابدًا

---

٢) يصون .

إما ان يُبطل بعضاً ، لانه في طباعه ان وجود ذلك الشيء نقصٌ ومضرة في وجوده هو ، واما ان يستخدم بعضاً ويستعبده ، لانه يرى في ذلك الشيء ان وجوده لاجله هو . ويرى اشياء تجري على غير نظام ، ويرى مراتب الموجودات غير محفوظة ، ويرى اموراً تلحق كلّ واحد على غير استئهال منه لما يلحقه من وجود ، ولا وجود . هذا وشبهه هو الذي يظهر في الموجودات التي نشاهدها ونعرفها .

فقال قوم بعد ذلك : ان هذه الحال طبيعة الموجودات ، وهذه فطرتها ، والتي تفعلها الاجسام الطبيعية بطبائعها هي التي ينبغي ان تفعلها الحيوانات المختارة باختياراتها واراداتها ، والمروّية برويّتها . ولذلك رأوا ان المدن ينبغي ان تكون متغالبة متهارجة ، لا مراتب فيها ، ولا نظام ، ولا استئهال يختص به احد دون احد ، لكرامة او لشيء آخر ؛ وأن يكون كل انسان متوحداً بكل خير هو له ، يلتمس ان يغالب غيره في كل خير يفيده . وان الانسان الاقهر لكل ما يناوئه هو الاسعد .

ثم تحدث من هذه آراء كثيرة في المدن من آراء الجاهلية :

فقوم رأوا لذلك أنه لا تحابّ ، ولا ارتباط ، لا بالطبع ولا بالارادة . وأنّه ينبغي ان يبغض كلُّ انسان كلَّ انسان ، وان ينافر كلُّ واحد كلَّ واحد ، ولا يرتبط اثنان الا عند الضرورة ، ولا يأتلفا الا عند الحاجة . ثم يكون اجتماعهما على ما يجتمعان عليه بان يكون احدهما القاهر ، والآخر المقهور . وان اضطُرا ، لاجل شيء وارد من خارج ، ان يجتمعا ويأتلفا ، فينبغي ان يكون ذلك ريث الحاجة ، وما دام الوارد من خارج يضطرهما الى ذلك . فاذا زال فينبغي ان يتنافرا ويفترقا . وهذا هو الداء السبعيّ من آراء الانسانية .

اسباب الاجتماع

وآخرون، لما رأوا ان المتوحد لا يمكنه ان يقوم بكلّ ما به اليه حاجة، دون ان يكون له موازرون ومعاونون يقوم له كل واحد بشيء مما يحتاج اليه، رأوا الاجتماع .

الاجتماع بالقهر

فقوم رأوا ان ذلك ينبغي ان يكون بالقهر ، بان يكون الذي يحتاج الى موازرين يقهر قوماً فيستعبدهم ، ثم يقهر بهم آخرين فيستعبدهم ايضاً . وانه لا ينبغي ان يكون موازره مساوياً له ، بل مقهوراً ، مثل ان يكون اقواهم بدناً وسلاحاً يقهر واحداً ، حتى اذا صار ذلك مقهوراً له قهر به واحداً آخر ، او نفراً ، ثم يقهر باولئك آخرين ، حتى يجتمع له موازرون على الترتيب . فاذا اجتمعوا له صيّرهم آلات يستعملهم في ما فيه هواه .

وآخرون رأوا ههنا ارتباطاً وتحاباً واختلافاً . واختلفوا في التي بها يكون الارتباط :

الاجتماع لصلة رحم

فقوم رأوا ان الاشتراك في الولادة من والد واحد هو الارتباط به ، وبه يكون الاجتماع والائتلاف والتحاب والتوازر على ان يغلبوا غيرهم ، وعلى الامتناع من ان يغلبهم غيرهم ، فان التباين والتنافر بتباين الآباء ، والاشتراك في الوالد الاخص والاقرب يوجب ارتباطاً اشد ، وفي ما هو اعمّ يوجب ارتباطاً اضعف ، الى ان يبلغ من العموم والبعد الى حيث ينقطع الارتباط اصلاً ، ويكون تنافراً ، الا عند الضرورة الواردة من خارج ، مثل شر يدهمهم ؛ ولا يقومون بدفعه الا باجتماع جماعات كثيرة .

او تصاهر

وقوم رأوا ان الارتباط هو بالاشتراك في التناسل ، وذلك بان ينسل ذكورة اولاد هذه الطائفة من اناث اولاد اولئك ، وذكورة اولاد اولئك من اناث اولاد هؤلاء، وذلك التصاهر.

او اشتراك في الرئيس

وقوم رأوا ان الارتباط هو باشتراك في الرئيس الاول ، الذي جمعهم اولاً ودبّرهم ، حتى غلبوا به ، ونالوا خيراً ما من خيرات الجاهلية .

او تحالف

وقوم رأوا ان الارتباط هو بالايمان والتحالف ، والتعاهد على ما يعطيه كل انسان من نفسه ، ولا ينافر الباقين ، ولا يخاذلهم ، وتكون ايديهم واحدة في ان يغلبوا غيرهم ، وان يدفعوا عن انفسهم غلبة غيرهم لهم .

او تشابه خلق وشيم ولغة

وآخرون رأوا ان الارتباط هو بتشابه الخُلق والشيم الطبيعية ، والاشتراك في اللغة واللسان ، وان التباين بتباين هذه . وهذا هو لكل امة ، فينبغي ان يكونوا في ما بينهم متحابّين ، ومنافرين لمن سواهم ، فان الامم انما تتباين بهذه الثلاث .

او اشتراك في السكنى

وآخرون رأوا ان الارتباط هو بالاشتراك في المساكن . وان اخصها هو بالاشتراك في المنزل، ثم الاشتراك في السكة، ثم الاشتراك في المحلة ، ثم الاشتراك في المدينة ، ثم الاشتراك في الصقع الذي فيه المدينة .

او روابط اخرى

وههنا ايضاً اشياء يُظنّ انه ينبغي ان يكون بها ارتباط جزئي بين جماعة يسيرة ، وبين نفر ، وبين اثنين : منها طول التلاقي ؛ ومنها الاشتراك في طعام يؤكل ، وشراب يُشرب ؛ ومنها الاشتراك في الصنائع ؛ ومنها الاشتراك في شر يدهم ، وخاصة متى كان نوع الشر واحداً ، وتلاقوا ، فان بعضهم يكون سلوة بعض ؛ ومنها الاشتراك في لذة ما ؛ ومنها الاشتراك في الامكنة التي لا يؤمن فيها ان يحتاج كلّ واحد الى الآخر ، مثل الترافق في السفر .

قالوا : فاذا تميزت الطوائف بعضها عن بعض باحد هذه الارتباطات ، إما قبيلة عن قبيلة ، او مدينة عن مدينة ، او احلاف عن احلاف ، أو امة عن امة ، كانوا مثل تميّز كل واحد عن كل واحد ، فانه لا فرق بين ان يتميّز كل واحد عن كل واحد ، او يتميز طائفة عن طائفة . فينبغي بعد ذلك ان يتغالبوا ويتهارجوا .

والاشياء ، التي يكون عليها التغالب ، هي السلامة والكرامة واليسار واللذات ، وكل ما يوصل به الى هذه . وينبغي ان يروم كل طائفة ان تسلب جميع ما للاخرى من ذلك ، وتجعل ذلك لنفسها ، ويكون كل واحد من كل واحد بهذه الحال . فالقاهرة منها للاخرى على هذه هي الفائزة ، وهي المغبوطة ، وهي السعيدة .

القول في العدل

وهذه الاشياء هي التي في الطبع ، إما في طبع كل انسان او في طبع كل طائفة ، وهي تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية ،

فما في الطبع هو العدل . فالعدل اذاً التغالب . والعدل هو ان يقهر ما اتفق منها . والمقهور ، إنْ على سلامة بدنه ، هلك وتلف ، وانفرد القاهر بالوجود ، وان على كرامته ، بقي ذليلاً ومستعبداً ، تستعبده الطائفة القاهرة ، ويفعل ما هو الانفع للقاهر في ان ينال به الخير الذي عليه غالب ، ويستديم به . فاستعباد القاهر للمقهور هو ايضاً من العدل ، وان يفعل المقهور ما هو الانفع للقاهر هو ايضاً عدل . فهذه كلها هي العدل الطبيعي ، وهي الفضيلة . وهذه الافعال هي الافعال الفاضلة !

فاذا حصلت الخيرات للطائفة القاهرة ، فينبغي ان يُعطى من هو اعظم غناء في الغلبة على تلك الخيرات ، من تلك الخيرات اكثر ، والاقل غناء فيها اقل . فان كانت الخيرات ، التي غلبوا عليها ، كرامة ، اعطي الاعظم غناء فيها كرامةً اكبر ، وان كانت اموالا اعطي اكثر . وكذلك في سائرها . فهذا هو ايضاً عدل عندهم طبيعي .

قالوا : واما سائر ما يُسمى عدلاً ، مثل ما في البيع والشراء ، ومثل رد الودائع ، ومثل ان لا يغصب ولا يجور ، واشباه ذلك ، فان مستعمله انما يستعمله اولاً لاجل الخوف والضعف ، وعند الضرورة الواردة من خارج .

وذلك ان يكون كل واحد منهما كأنهما نفسان او طائفتان ، مساوية احداهما في قوتها للاخرى ، وكانا يتداولان القهر ، فيطول ذلك بينهما ، فيذوق كل واحد الامرّين[1] ، ويصير الى حال لا يحتملها . فحينئذ يجتمعان ويتناصفان ، ويترك كل واحد منهما للآخر

---

[1]) الفقر والهرم او نحوهما .

مما كانا يتغالبان عليه قسطاً ما ، فتبقى سماته[1] ، ويشرط كل واحد منهما على صاحبه ان لا يروم نزع مـــا في يديه الا بشرائط ، فيصطلحان عليها ، فيحدث من ذلك الشرائطُ الموضوعة في البيع والشراء ، ويقارب الكرامات ، ثم المواساة ، وغير ذلك مما جانسها. وانما يكون ذلك عند ضعف كلٍ عن كل ، وعند خوف كل من كل ، فما دام كل واحد من كلٍّ واحد في هذه الحال ، فينبغي ان يتشاركا ، ومتى قوي احدهما على الآخر ، فينبغي ان ينقض الشريطة ، ويروم القهر .

او يكون الاثنان ورد عليهما من خارج شيء على انه لا سبيل الى دفعه الا بالمشاركة وترك التغالب ، فيتشاركان ريثَ ذلك .

او يكون لكل واحد منهما همّه في شيء يريد ان يغلب عليه ، فيرى انه لا يصل اليه الا بمعاونة الآخر له ، وبمشاركته له ، فيتركان التغالب بينهما ريث ذلك ، ثم يتعاونان .

فاذا وقع التكافؤ من الفرق بهذه الاسباب ، وتمادى الزمان على ذلك ، ونشأ على ذلك من لم يدرِ كيف كان اول ذلك ، حسب ان العدل هو هذا الموجود الآن ، ولا يدري انه خوف وضعف ، فيكون مغروراً بما يستعمل من ذلك . فالذي يستعمل هذه الاشياء إما ضعيف ، خائف ان يناله من غيره مثل الذي يجد في نفسه من الشوق الى فعله ، وإما مغرور .

---

١) آثاره .

القول في الخشوع

واما الخشوع فهو ان يقال ان الهاً يدبّر العالم ، وان الروحانيين مدبّرون ، مشرفون على جميع الافعال ، واستعمال تعظيم الاله ، والصلوات والتسابيح والتقاديس ، وان الانسان اذا فعل هذه ، وترك كثيراً من الخيرات المتشوقة في هذه الحياة ، وواظب على ذلك ، عُوّض عن ذلك ، وكوفي بخيرات عظيمة يصل اليها بعد موته . وان هو لم يتمسّك بشيء من هذه ، واخذ الخيرات في حياته ، عوقب عليها ، بعد موته ، بشرور عظيمة ينالها في الآخرة .

فان هذه كلها ابواب من الحيل والمكايد على قوم ، ولقوم . فانها حيل ومصايد لمن يعجز عن المغالبة على هذه الخيرات بالمَصَالة[1] والمجاهرة ، ومكايد يكايد بها من لا قدرة له على المجاهرة باخذها ، والمصالة بيديه وسلاحه بغير روية ومعونة ، وتخويفهم وقمعهم لان يتركوا هذه الخيرات كلها ، او بعضها ، ليفوز بها اخرون ، ممن يعجز عن المجاهرة باخذها ، او بالغلبة عليها .

فان المتمسك بهذه[2] يُظَن به انه غير حريص عليها[3] ، ويُظن به الخير فيُركن اليه ، ولا يُحذر ، ولا يُتّقى ، ولا يُتّهم ، بل يخفى مقصده ، وتوصف سيرته انها الالهية ، فيكون زيّه وصورته صورة من لا يريد هذه الخيرات لنفسه ، فيكون ذلك سبباً لان يُكرم ويُعظم ويؤمل بسائر الخيرات ، وتنقاد النفوس له ، فلا تنكر ارتكاب هواه في كل شيء ، بل يحسن عند الجميع قبيح ما يعمله .

---

١) المصالة : السطو والقهر . من صال .

٢) هذه الحيل والمكايد ؟

٣) على الخيرات ؟ الجملة غامضة كلها .

ويصير بذلك الى غلبة الجميع على الكرامات والرئاسات والاموال واللذات ونيل الخيرات ، فتلك الاشياء انما جعلت لهذه . وكما ان صيد الوحوش منه ما هو مغالبة ومجاهرة ، ومنه ما هو مخاتلة ومكايدة ، كذلك الغلبة على هذه الخيرات تكون بمطالبة ، وتكون بمخاتلة . ويطارد بان يُوهم الانسان في الظاهر ان مقصده شيء اخر غير الذي هو بالحقيقة مقصده ، ولا يُحذر ، ولا يُتّقى ، ولا يُنازع ، فينالُه بسهولة . فالمتمسك بهذه الاشياء ، والمواظب عليها ، متى كان انما يفعل ذلك ليبلغ الشيء الذي جعلت هذه لاجله ، وهو المؤاتاة بها في الظاهر ليفوزٌ باحد تلك الخيرات ، او بجميعها ، كان عند الناس مغبوطاً ، فائزًا بيقين وحكمة وعلم ومعرفة ، جليلاً عندهم ، معظماً ممدوحاً .

ومتى كان يفعل ذلك لذاته ، لا لينال به هذه الخيرات ، كان عند الناس مخدوعاً مغرورًا شقياً احمق ، عديم العقل ، جاهلاً بحظ نفسه ، مهيناً لا قدر له ، مذموماً . غير ان كثيرًا من الناس يظهرون مديحته للسخرية به . وبعضهم يقويه لنفسه في ان لا يزاحم في شيء من الخيرات ، بل يتركها ليتوفر عليه وعلى غيره . وبعضهم يمدحون طريقته ومذهبه خوفاً ان يسلبهم ما عندهم من ليس هو على طريقته. وقوم آخرون يمدحونه ويغبطونه لانهم ايضاً مغرورون مثل غروره .

المغالبة والمعاملة

فهذه وما اشبهها هي اراء الجاهلية التي وقعت في نفوس كثير من الناس عن الاشياء التي تشاهد في الموجودات . واذا حصلت لهم الخيرات التي غلبوا عليها ، فينبغي ان تُحفظ ، وتستدام ، وتمدّ ، وتزيد ، فانها ان لم يُفعل بها ذلك نفدت .

فقوم منهم رأوا ان يكونوا بأسرهم يطلبون مغالبة آخرين ابداً، وكلما غلبوا طائفة ساروا الى اخرى.

وآخرون يرون ان يمدوا ذلك[1] من انفسهم، ومن غيرهم، فيحفظونها ويدبرونها: أما من انفسهم فبالمعاملة الارادية، مثل البيع والشراء والتعاوُض وغير ذلك، واما من غيرهم فبالغلبة. وآخرون رأوا تزييدها[2] بالوجهين جميعاً. وآخرون رأوا ذلك بان جعلوا انفسهم قسمين: قسماً يريدون تلك، ويمدونها من انفسهم بمعاملات، وقسماً يغالبون عليها، فيحصلون طائفتين كل واحدة منفردة بشيء، احداهما بالمغالبة، والاخرى بالمعاملة الارادية. وقوم منهم رأوا ان الطائفة المعاملة هي اناثهم، والمغالبة هي ذكورهم. واذا ضعف بعضهم عن المغالبة، جعل في المعاملة. فان لم يصلح لا لذا، ولا لذا جعل فضلاً.

وآخرون رأوا ان تكون الطائفة المعاملة قوماً اخرين غير ما يغلبونهم ويستعبدونهم، فيكونوا هم المتولّين لضرورتهم، ولحفظ الخيرات التي يغلبون عليها، وامدادها، وتزييدها.

وآخرون قالوا: ان التغالب في الموجودات انما هو بين الانواع المختلفة. واما الداخلة تحت نوع واحد، فان النوع هو رابطها الذي لاجله ينبغي ان يتسالم، فالانسية للناس هي الرباط. فينبغي ان يتسالموا بالانسية، ثم يغالبوا غيرهم في ما ينتفعون به. فما كان مما لا ينتفع به ضاراً، غُلب على وجوده، وما لم يكن ضاراً تركوه. وقالوا: فاذا كان كذلك، فان الخيرات التي سبيلها ان يكتسبها

---

1) أي الخيرات.
2) تزييد الخيرات.

بعضهم عن بعض ، فينبغي ان تكون بالمعاملات الارادية ، والتي سبيلها ان تكتسب وتستفاد من سائر الانواع الاخر ، فينبغي ان تكون بالغلبة ، اذ كانت الاخرى لا نطق لها ، فتعمل المعاملات الارادية . وقالوا : فهذا هو الطبيعي للانسان ، فاما الانسان المغالب فليس ، بما هو مغالب ، طبيعياً . ولذلك اذا كان لا بدّ من ان يكون ههنا امة او طائفة ، خارجة عن الطبيعي للانسان ، تروم مغالبة سائر الطوائف على الخيرات التي بها ، اضطرت الامةُ والطائفة الطبيعية الى قوم منهم ينفردون بمدافعة امثال اولئك ، ان وردوا عليهم يطلبون مغالبتهم ، وبمغالبتهم على حقٍ لهؤلاء إن كان اولئك غلبوا عليه ، فتصير كل طائفة فيها قوّتان : قوة تغالب بها وتدافع ، وقوة تعامل بها . وهذه التي بها تدافع ليست لها على انها تفعل ذلك بارادتها ، لكن باضطرارها الى ذلك بما يرد عليها من خارج . وهؤلاء على ضد ما عليه اولئك ، فان اولئك يرون ان المسالمة لا لوارد من خارج ، وهؤلاء يرون ان المغالبة لا لوارد من خارج ، فيحدث من ذلك هذا الرأي الذي للمدن المسالمة .

القول في المدن الجاهلية

آراء في الطبيعي للانسان

المدن الجاهلية منها الضرورية ، ومنها الساقطة ، ومنها الكرامية ، ومنها الجماعية . وتلك الاخرى ، سوى الجماعية ، فذات همم كثيرة ، قد اجتمع فيها همم جميع المدن بالمغالبة والمدافعة ، التي تضطر اليها المدن المسالمة ، اما ان تكون في جماعتهم ، واما ان تكون في طائفة

بعينها ، حتى يكون اهل المدينة طائفتين ، طائفة فيها القوة على المغالبة والمدافعة ، وطائفة ليس فيها ذلك . فبهذه الاشياء يستديمون الخيرات التي لهم . وهذه الطائفة من اهل الجاهلية هي سليمة النفوس . وتلك الاولى رديئة النفوس ، لانها ترى المغالبة هي الخير ، وذلك بوجهين : مجاهرة ومخاتلة . فمن قدر منهم على مجاهرة ، فعل ذلك ، وان لم يقدر فبالدغل ، والغش ، والمراياة ، والتمويه ، والمغالطة .

والآخرون اعتقدوا ان ههنا سعادة وكمالاً يصل اليه الانسان بعد موته ، وفي الحياة الاخرى . فان ههنا فضائل وافعالاً فاضلة في الحقيقة ، يفعلها لينال بها السعادة بعد الموت . ونظروا فاذا ما يشاهدون في الموجودات الطبيعية لا يمكن ان ينكروه ويجحدوه ، وظنوا انهم ان سلّموا ان جميعها طبيعيّ ، على ما هو مشاهد ، اوجب ذلك ما ظنه اهل الجاهلية ، فرأوا لذلك ان يقولوا : انّ للموجودات الطبيعية ، المشاهدة على هذه الحال ، وجوداً اخر غير الوجود المشاهد اليوم ، وان هذا الوجود الذي لها اليوم غير طبيعي لها ، بل هي مضادة لذلك الوجود الذي هو الوجود الطبيعي لها ، وانه ينبغي ان يُقصد بالارادة ، ويعمل في ابطال هذا الوجود ليحصل ذلك الوجود الذي هو الكمال الطبيعي ، لان هذا الوجود هو العائق عن الكمال ، فاذا بطل هذا حصل بعد بطلانه الكمال .

وآخرون يرون ان وجود الموجودات حاصل لها اليوم ، ولكن اقترنت اليها ، واختلطت بها اشياء اخر افسدتها وعاقتها عن افعالها ، وجعلت كثيراً منها على غير صورتها ، حتى ظن ، مثلاً ، بما ليس بانسان انه انسان ، وبما هو انسان انه ليس بانسان ، وبما هو فعل الانسان انه ليس بفعل له ، وبما ليس بفعل له انه فعل له ، حتى

صار الانسان في هذا الوقت لا يفعل ما شأنه ان يفعل ، ويفعل ما ليس شأنه ان يفعل ، ويرى في اشياء كثيرة انها صادقة ، وليس كذلك ، ويرى في اشياء كثيرة انها محالة ، من غير ان تكون كذلك .

وعلى الرأيين جميعاً يرون إبطال هذا الوجود المشاهد ، ليحصل ذلك الوجود ، فان الانسان هو احد الموجودات الطبيعية ، وان الوجود الذي له الآن ليس هو وجوده الطبيعي ، بل وجوده الطبيعي وجودٌ آخر غير هذا . وهذا الذي له الآن مضاد لذلك الوجود ، وعائق عنه . وان الذي للانسان اليوم من الوجود فشيء غير طبيعي .

وقوم رأوا ان اقتران النفس بالبدن ليس بطبيعي ، وان الانسان هو النفس ، واقتران البدن بها مفسد لها ، مغيّر لافعالها ، والرذائل انما تكون عنها ، لاجل مقارنة البدن لها ؛ وان كمالها وفضيلتها ان تخلص من البدن ، وانها في سعادتها ليست تحتاج الى بدن ، ولا ايضاً في ان تنال السعادة تحتاج الى بدن ، ولا الى الاشياء الخارجة عن البدن ، مثل الاموال والمجاورين والاصدقاء ، واهل المدينة ؛ وان الوجود البدني هو الذي يحوج الى الاجتماعات المدنية ، والى سائر الاشياء الخارجة ؛ فرأوا لذلك ان يطرح هذا الوجود البدني .

•

وآخرون رأوا ان البدن طبيعي له ، ولكن رأوا ان عوارض النفس هي التي ليست طبيعية للانسان ، وان الفضيلة التامة ، التي بها تنال السعادة ، هي إبطال العوارض واماتتها . فقوم رأوا ذلك في جميع العوارض ، مثل الغضب والشهوة واشباههما ، لانهم رأوا ان هذه هي اسباب ايثار هذه التي هي خيرات مظنونة ، وهي الكرامة واليسار

واللذات ، وان ايثار الغلبة انما يكون بالغضب وبالقوة الغضبية ، والتباين والتنافر يكون بهذا ، فرأوا لذلك ابطالها كلها . وقوم رأوا ذلك في الشهوة والغضب ، وما جانسهما ، وان الفضيلة والكمال ابطالها . وقوم رأوا ذلك في عوارض غير هذه ، مثل الغيرة والشح واشباههما . ولذلك رأى قوم ان الذي يفيد الوجود الطبيعي غير الذي يفيد الوجود الذي لنا الآن . ثم ان السبب ، الذي عنه وجدت الشهوة والغضب وسائر عوارض النفس ، مضادّ للذي افاد الجزء الناطق ، فجعل بعضهم اسباب ذلك تضاد الفاعلين ، مثل انبدقليس ، وبعضهم جعل سبب ذلك تضاد المواد ، مثل فرمانيدس في ارائه الظاهرة ، وغيره من الطبيعيين .

وغير هذه الآراء يتفرع ما يُحكى عن كثير من القدماء : مت بالارادة تحيَ بالطبيعة . فانهم يرون ان الموت موتان : موت طبيعي ، وموت ارادي . ويعنون بالموت الارادي إبطال عوارض النفس من الشهوة والغضب ، وبالموت الطبيعي مفارقة النفس الجسد . ويعنون بالحياة الطبيعية الكمال والسعادة . وهذا على رأي من رأى ان عوارض النفس من الشهوة والغضب قسر في الانسان .

والتي ذكرناها من آراء القدماء فاسدة ، تفرعت منها اراء انبثت منها ملل في كثير من المدن الضالة .

لا جواهر محدودة

وآخرون — لما شاهدوا من احوال الموجودات الطبيعية ، تلك التي اقتصصنا[1] اولاً من انها توجد وجودات مختلفة متضادة ، وتوجد حيناً ولا توجد حيناً ، وسائر ما قلنا — رأوا ان الموجودات ، التي

١) روينا .

هي الآن محسوسة او معقولة ، ليست لها جواهر محدودة ، ولا لشيء منها طبيعة تخصه ، حتى يكون جوهره هو تلك الطبيعة وحدها فقط ، ولا يكون غيرها ، بل كل واحد منها جوهره اشياء غير متناهية . مثل الانسان ، مثلاً ، فان المفهوم من هذا اللفظ شيء غير محدود الجوهر[1] ، ولكن جوهره وما يفهم منه اشياء لا نهاية لها . غير ان ما احسسنا الآن من جوهره هو هـــذا المحسوس ، والذي عقلنا منه هو هذا الذي نزعم انّا نعقله منه اليوم ، وقد يجوز ان يكون ذلك شيئاً آخر غير هذا المعقول ، وغير هذا المحسوس . وكذلك في كل شيء هو الآن ليس هو موجوداً ، فان جوهره ليس هو هذا المعقول من لفظه فقط ، لكنه هذا وشيء آخر غيره ، لم نحسّه ولم نعقله ، مما لو جعل ذلك مكان هذا الذي هو الآن موجود لاحسسناه او لعقلناه ، ولكن الذي حصل موجوداً هو هذا .

فان لم يقل قائل : ان طبيعة المفهوم من كل لفظ ليس هو هذا المعقول الآن ، لكنه اشياء اخر غير متناهية . بل قال : انه هذا ، ويجوز ان يكون غير هذا ، مما لم نعقله بعد ، فلا فرق في ذلك . فان الذي يجوز ويمكن ، اذا وضع موجوداً ، لم يلزم منه محال . وكذلك في كل ما عندنا انه لا يجوز غيره ، او لا يمكن غيره ، فقد يجوز ان يكون غيره ، وانه ليس الذي يلزم ضرورة عن تضعيف ثلاثة ثلاثَ مرات وجودُ التسعة ، بل ليس جوهره ذلك ، لكن يمكن ان يكون الحادث عن ذلك شيئاً آخر من العدد ، او ما اتفق من سائر الموجودات غير العدد ، اي شيء اتفق ، او شيئاً آخر لم نحسسه ولم نعقله ، بل قد يمكن ان يكون محسوسات

---

١) يبدو ان الجملة مشوهة ، وان كلمة « غير » من « غير محدود الجوهر » زائدة.

ومعقولات بلا نهاية لم تحس بعد ، ولم تعقل ، او لم توجد فتحس وتعقل .

وكذلك كل لازم عن شيء ما فانه ليس انما يلزم لان جوهره ذلك الشيء الزم ذلك ، بل لانه هكذا اتفق ، ولان فاعلاً من خارج ذلك الشيء كوّن الآخر عنده ، او في زمان كون ذلك ، او عند حال من احواله . فانما حصول كل موجود الآن ، على ما هو عليه موجود ، إما باتفاق ، واما لان فاعلاً من خارج اوجده . وقد كان يمكن ان يحصل بدل ما يفهم عن لفظ الانسان شيئاً آخر ، غير ما نعقل اليوم ، وشاء ذلك الفاعل ان يجعل ، من بين تلك التي كان يقدر ان يجعلها ، هذا المعقول ، فصرنا لا نحس ولا نفهم منه غير هذا الوجه احداً . وهذا من جنس رأي من يرى ان كل ما نعقل اليوم من شيء فقد يمكن ان يكون ضده ونقيضه هو الحق ، الا ان اتفق لنا اوكد ان نجعل في اوهامنا ان الحق والصدق هو هذا الآن الذي نرى ، ان المفهوم من لفظ الانسان قد يمكن ان يكون شيئاً آخر غير المفهوم منه اليوم ، واشياء غير متناهية ، على ان كل واحد من تلك هو طبيعة هذه الذات المفهومة ، وان تلك ان كانت هي وهذا المعقول اليوم شيئاً واحداً في العدد ، فليس المعقول اليوم شيئاً واحداً في العدد ، وليس المعقول من لفظ الانسان بشيء آخر غير هذا المعقول اليوم . فان كانت ليست هي واحدة بالعدد ، بل كثيرة مختلفة الحدود ، فاسم الانسان يقال عليها بالاشتراك . وان كانت ، مع ذلك ، مما يمكن ان يظهر في الوجود معاً ، كانت على مثال ما يقال عليها اسم العين اليوم ، ويكون ايضاً اشياء بلا نهاية في العدد معاً ؛ وان كانت مما لا يمكن ان يوجد معاً ، بل كانت تتعاقب ، فهي متضادة ، او متقابلة في الجملة . وان كانت

متقابلة ، وكانت بلا نهاية او متناهية ، لزم ان يكون كل ما عندنا انه لا يجوز غيره او نقيضه ، فانه يمكن ان يكون نقيضه ، او ضده، او مقابله في الجملة ، هو ايضاً حق ، اما بدل هذا ، او مع ضده. فيلزم من هذا ان لا يصح قول يقال اصلاً ، وان يصح جميع ما يقال ، وان لا يكون محال اصلاً . فانه ان وضع شيء ما طبيعة شيء ما ، جاز ان يكون غير ذلك الذي يفهم على لفظه اليوم ، وطبيعة شيء ما مما لا ندري ، اي شيء هو ، مما يمكن ان يصير موجوداً ، فيُحسّ او يُعقل ، ويصير مفهوماً ، ولكن ليس هو معقولاً عندنا اليوم . وذلك الذي لا ندري الآن ايّ شيء هو ، وقد يمكن ان يكون ضده ، او مقابله في الجملة ، فيكون ما هو محال عندنا ممكناً ان لا يكون محالا . وبهذا الرأي ، وما جانسه ، تبطل الحكمة ، وتجعل ما يرسم في النفوس اشياء محالة على انها حق ، بانها تجعل الاشياء كلها ممكنة ان توجد في جواهرها وجودات متقابلة ، ووجودات بلا نهاية في جواهرها واعراضها ، ولا تجعل شيئاً محالا اصلاً .

مِن
كتاب السِّياسة المدنيّة

الاجتماع النباتي والحيواني

من انواع الحيوان والنبات ما لا يمكن ان ينال الضروري من امورها الا باجتماع جماعة من اشخاصه بعضها مع بعض.

ومنها ما قد يبلغ كل واحد منها الضروري، وإن انفرد بعضها عن بعض، ولكن لا يبلغ الافضل من احوالها الا باجتماع اشخاصه بعضها مع بعض.

ومنها ما قد يتمّ لكل واحد من اشخاصه امورها كلها، الضروريّ والافضل، وان انفرد بعضها عن بعض...

فلذلك من انواع الحيوان ما ينفرد اشخاصه بعضها عن بعض دائماً، في كل اموره، حتى في التوليد، مثل كثير من حيوانات البحر. ومنها ما لا ينفرد بعضها عن بعض الا عند التوليد فقط. ومنها ما لا ينفرد بعضها عن بعض، في اكثر احواله، مثل النمل والنحل، وكثيرٍ غيرهما مثل الطيور التي ترعى وتطير قطيعاً قطيعاً.

الاجتماع الانساني

والانسان من الانواع التي لا يمكن ان يتمّ لها الضروري من امورها، ولا تنال الافضل من احوالها، الا باجتماع جماعات منها كثيرة في مسكن واحد.

والجماعات الانسانية منها عظمى، ومنها وسطى، ومنها صغرى. والجماعة العظمى هي جماعة امم كثيرة تجتمع، وتتعاون. والوسطى هي الامة. والصغرى هي التي تحوزها المدينة. وهذه الثلاثة هي

الجماعات* الكاملة . فالمدينة هي اوّل مراتب الكمالات . واما الاجتماعات في القرى والمحالّ والسكك والبيوت فهي الاجتماعات الناقصة ...

الرئيس الاول

الرئيس الاول ، على الاطلاق ، هو الذي لا يحتاج ، ولا في شيء اصلاً ان يرؤسه انسان ، بل يكون قد حصلت له العلوم والمعارف بالفعل ، ولا تكون به حاجة في شيء الى انسان يرشده ، وتكون له قدرة على جودة ادراك شيء شيء مما ينبغي ان يعمل من الجزئيات ، وقوة على جودة الارشاد لكل من سواه ... وقدرة على تقدير الاعمال وتحديدها وتسديدها نحو السعادة .

وانما يكون ذلك في اهل الطبائع العظيمة الفائقة ، اذا اتصلت نفسه بالعقل الفعال . وانما يبلغ ذلك بان يحصل له اولا العقل المنفعل، ثم ان يحصل له بعد ذلك العقل الذي يُسمّى المستفاد ، فبحصول المستفاد يكون الاتصال بالعقل الفعال ، على ما ذُكر في كتاب النفس .

وهذا الانسان هو الملك ، في الحقيقة ، عند القدماء ، وهو الذي ينبغي ان يُقال فيه انه يُوحى اليه ...

ولأن العقل الفعّال فائض عن وجود السبب الاوّل فقد يمكن، لاجل ذلك ، ان يُقال ان السبب الاوّل هو الموحي الى هذا الانسان بتوسط العقل الفعّال .

والناس الذين يُدبّرون برئاسة هذا الرئيس هم الناس الفاضلون والاخيار والسعداء .

رسالة في السياسة

مقدّمات

قصدُنا ، في هذا القول ، ذكرُ قوانين سياسية يعمّ نفعها جميع من استعملها من طبقات الناس ، في متصرفاته مع كل طائفة من اهل طبقته ، ومن فوقه ، ومن دونه ، على سبيل الايجاز والاختصار. على انه لا يخلو قولنا هذا من ذكر ما تختص باستعماله طائفة دون طائفة وواحد دون واحد منهم ، في وقت دون وقت ومع قوم دون قوم ، اذ الواحد من الناس لا يمكنه ان يستعمل ، في كل وقت ، مع كل احد ، كلّ ضرب من ضروب السياسات . ونقدم لذلك مقدمات ، منها ان نقول :

تفاوت الناس

ان كل واحد من الناس ، متى ما رجع الى نفسه ، وتأمل احوالها واحوال غيره من ابناء الناس ، وجد نفسه في رتبة يشركه فيها طائفة منهم ، ووجد فوق رتبته طائفة منهم اعلى منزلة منه بجهة او جهات ، ووجد دونها طائفة هم اوضع منه بجهة او جهات . لان الملك الاعظم ، وان وجد نفسه في محلّ لا يرى لاحد من الناس في زمانه منزلةً اعلى من منزلته ، فانه متى تأمل حاله نعمّا وجد فيهم

من يفضل عليه بنوع من الفضيلة ، اذ ليس في اجزاء العالم ما هو كامل من جميع الجهات . وكذلك الوضيع الخامل الذكر يجد من هو دونه بنوع من الضعة . فقد صحّ ما وصفناه . وينتفع المرء باستعمال السياسات مع هؤلاء الطبقات الثلاث : اما مع الارفعين فلينال مرتبتهم ، واما مع الاكفاء فليفضل عليهم ،واما مع الاوضعين فلئلا ينحط الى رتبتهم .

تأمل احوال الناس

ونقول ايضاً : ان انفع الامور ، التي يسلكها المرء في استجلاب علم السياسة وغيره من العلوم ، ان يتأمل أحوال الناس واعمالهم ومتصرفاتهم ، ما شهدها وما غاب عنها مما سمعه وتناهى اليه منها ، وان يُمعن النظر فيها ، ويميز بين محاسنها ومساوئها ، وبين النافع والضار لهم منها ، ثم ليجتهد في التمسك بمحاسنها لينال من منافعها مثل ما نالوا ، وفي التحرّز والاجتناب من مساوئها ، ليأمن من مضارها ، ويسلم من غوائلها مثل ما سلموا .

الانسان والبهيمة

ونقول ايضاً : ان لكل شخص من اشخاص الناس قوتين ، احداهما ناطقة والاخرى بهيمية ، ولكل واحدة منهما نزاع غالب . فنزاع القوة البهيمية نحو مصادفة اللذات العاجلة الشهوانية ، مثل انواع الغذاء وانواع الاستفراغات ، وانواع الاستراحات . ونزاع القوة النطقية نحو الامور المحمودة العواقب ، مثل انواع العلوم ، وانواع الافعال التي تجدي العواقب المحمودة .

فاوّل ما ينشأ الانسان في حيز البهائم ، الى ان يتولد فيه العقل اولاً فاولاً ، وتقوى فيه القوة الناطقة . فالقوة البهيمية اذاً اغلب عليه ،

وكل ما كان اقوى واغلب فالحاجة الى اخماده وتوهينه واخذ الاهبة والاستعداد له اشدّ والزم . فواجب على كل من يروم نيل الفضائل ان لا يتغافل عن تيقيظ نفسه في كل وقت ، وتحريضها على ما هو اصلح له ، وان لا يهملها ساعة ، فانّه متى ما اهملها ، وهي حية ، والحي متحرك ، لا بدّ من ان تتحرك نحو الطرف الآخر ، الذي هو البهيمي . واذا تحركت نحوه ، تشبثت ببعض منه ، حتى اذا اراد ردّها عما تحركت اليه ، لحقه من النصب اضعاف ما كان يلحقه لو لم يهملها ، ويعطّل وقته الذي كان ينبغي ان يحصل فيه فضيلة لاشتغاله بالاحتيال لردها عما تحركت نحوه ، وفاتته تلك الفضيلة.

رياضة النفس

ونقول ايضاً : ان المرء لا يخلو ، في جميع متصرفاته ، من ان يلقى امرًا محمودًا او امرًا مذموماً ، وله في كل واحد من الامرين فائدة ان استفادها ، ويجد في كل واحد منهما نفعاً يمكنه جذبه الى نفسه ، ويصادف في كل واحد منهما موضع رياضة لنفسه : وهو انه يحتال للتمسك بذلك الامر المحمود ، الذي يلقاه ، ان وجد السبيل الى التمسك به ، او يتشبه بالتمسك به بقدر طاقته ان اعوزه ذلك ، او يحسن ذلك الامر عند نفسه ، وينبهها على فضله ، ويوجب عليها التمسك به متى وجد الفرصة لذلك ، وهو لا شك واجد السبيل الى هذه الثلاث ؛ واذا تلقاه الامر المذموم ، فليجتهد في التحرز منه ، والاجتناب عنه ، وان لم يجد الى ذلك سبيلاً ، وهو واقع فيه ، فليبالغ في نفيه عن نفسه بغاية ما امكنه ، وان لم يمكنه التبرؤ منه فليعزم على نفسه انه ، اذا تيسر له الخلاص منه ، لا يعود الى اشباهه ، وليقبح الى نفسه دواعي ذلك الامر ، ولينبهها

على الاعتبار بمن نالهم مضارّ مثلها . فقد ظهر ان المرء يصادف في جميع احوالها ، دقها وجلها ، خيرها وشرها ، موضع الرياضة لنفسه .

وجود الله وصفاته

ونقول ايضاً : ان اول ما ينبغي ان يبتدئ به المرء هو ان يعلم ان لهذا العالم واجزائه صانعاً ، بأن يتأمل الموجودات كلها هل يجد لكل واحدٍ منها سبباً وعلة ام لا . فانه يجد ، عند الاستقراء لكل واحد منها ، سبباً عنه وُجد . ثم ينظر الى تلك الاسباب القريبة من الموجودات هل لها اسباب ايضاً ام ليست لها اسباب . فانه يجد لها ايضاً اسباباً . ثم يتأمل وينظر هل الاسباب ذاهبة الى ما لا نهاية له ام هي واقفة عند نهاية ، ام بعض الموجودات اسباب للبعض على سبيل الدور . فانه يجد القول بانها ذاهبة الى غير نهاية محالا ومضطرباً ، لانه لا يحيط العلم بما لا نهاية له . ويجد القول بان بعضها سبب للبعض على التعاقب محالاً ايضاً ، لانه يلزم على ذلك ان يكون الشيء سبباً لنفسه ، كما انه لو كان الالف سبباً للباء ، والباء سبباً للجيم ، والجيم سبباً للالف ، لكان الالف سبباً لنفسه ، وهذا محال . فبقي ان تكون الاسباب متناهية . واقل ما يتناهى اليه الكثير هو الواحد ، فسبب الاسباب موجود وهو واحد . ولا يجوز ان يكون ذات السبب ، وذات المسبب واحداً ، فسبب اسباب العالم منفرد بذاته عما دونه .

ولما لم يقدر الانسان على معرفة شيء سوى ما شاهده بحواسه ، وفهمه بعقله مما شاهده ، لم يجد بدّاً من وصف البارئ ، الذي هو سبب الاسباب ، والعبارة عنه ، بما وجد السبيل اليه من الالفاظ

الاوصاف . فلما اراد العبارة عنه ، والوصف له ، وعلم انــه لا يلحقه شيء من جميع الاوصاف التي شاهدها وعلمها ، لتفرده بذاته ، ولانه منزّه عن كل ما احسه وعرفه ، لم يجد طريقاً احسن من ان ينظر في الموجودات التي لديه ، فاذا تأملها وجدها صنفين ، فاضلاً وخسيساً ، ووجد الاليق والاجدر بسبب الاسباب الواحد الحق ان يُطلق عليه من كلا الصنفين افضلها : مثل انه رأى الموجود والمعدوم ، وعلم ان الموجود افضل من المعدوم ، فاطلق القول عليه ، وقال انه موجود ؛ ورأى الحي وغير الحي ، وعلم ان الحي افضل من غير الحي ، فاطلق القول عليه ، وقال انه حي ؛ ورأى العليم وغير العليم ، فاضاف اليه العلم ؛ وكذلك جميع الاوصاف . على ان الواجب على كل من يصف الباريء بصفة ما ان يخطر بباله ، مع تلك الصفة ، انه بذاته منزّه عن ان يشبه تلك الصفة ، بل هو افضل واشرف واعلى ، وانه لا يتهيأ لاحد احاطة العلم به كما هو .

ضرورة الوحي والايمان به

ثم انه ، اذا علم هذا الذي وصفناه ، فينبغي ان يتأمل اجزاء العالم كلها ، فانه يجد افضلها ما هو ذو نفس ، ويجد افضل ذوي الانفس الذي له الاختيار والارادة والحركة ، وافضل ذوي الارادة والحركة الذي له التمييز والفكر والنظر البليغ في العواقب ، وهو الانسان .

وان يعلم مع ذلك ان الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً ، فكيف مبدع الطبيعة والباريء تعالى ، حيث هو وهب الاختيار والفكر والروية للبرية ، لم يكن ينبغي ان يهمل امرها ، وكان من الواجب

في عدله وصنعه المتقن ان ينهج لها منهجاً يسلكونه . ولما كان ذلك واجباً ، لم يكن ينبغي ان يرسل اليها من ليس من طبعها ، لانهم لم يكونوا يقدرون على الاستفهام ممن هو من غير طبعهم . فظاهر ان في الناس ، وفي عقولهم وقوى نفسهم ، تفاضلاً بيناً حتى ان الواحد منهم يفوق بالفن الواحد جميع ذوي جنسه ، ويعجز الباقون عنه ، فممكن اذاً ان يكون من الناس من يقوى على ان يُوحى الى قلبه بما يعجز ذوو جنسه عن مثله ، حتى يقوم ذلك الواحد بتبليغ ما يُلقى اليه ، و يقدر بتلك القوة وذلك الافهام على تشريع الاحكام ، ونهج السبل الداعية الى صلاح الخلق .

ثم ينبغي ان تعلم انه ، اذا ظهر مثل هذا الوجه ، وتبين امره ، فالواجب على كل ذي تمييز اتباعه . وان تعلم ان لكل واحد من الناس تمييزاً ومعرفة ، فمتى وجد الافهام الكثيرة ، والآراء المختلفة ، مجتمعة على كلمة واحدة ، ولم يجد ما هو اظهر منه واكشف واقوى ، فليتبع الكثير ، فان الحق معهم ، والسلامة ابداً مع الكثير ، وينبغي ان لا تغرّه الواقعات في الندرة ، وفي الآراء المزخرفة ، فان اكثرها اباطيل اذا تأملها نعمّا .

ضرورة المكافأة

ثم ينبغي ان يعلم ان المكافأة واجبة في الطبيعة ، وانه انما تجب في الاعمال المقرونة بالنيات . والدليل على ذلك ان المرء لا يُجازى على ما يعمله في نومه ، ولا على ما ليس من ارادته واختياره مثل سعاله وعطاسه وحياته وموته وتنفسه واغتذائه واستفراغه . ولا يُجازى ايضاً على نياته المجردة .

واول ما ينبغي ان يستدل به المرء على وجوب المكافأة هو انه

متى اعتقد ما تقدم ذكره من معرفة البارئ ، ووحدانيته ، وتنزهه عن صفات المخلوقين ، ومعرفة رسوله في اي زمان كان ، وانتهج النهج المستقيم ، وجد في صدره سعة ، وفي احواله استقامة ، وعن الاشرار سلامة ، وعند الاخيار حظوة ، وفي معاشه سداداً ، مقدار ما يفعله وينويه منه .

واذا تيقن ذلك فينبغي ان يُقدم على سياسة الاحوال بقلب قويّ ، ونية صادقة ، وصدر واسع ، وثقة بان ما يأتيه من ذلك ، وان قلّ ، يجدي عليه نفعاً يجلّ .

١ – ما ينبغي ان يستعمله المرء مع رؤسائه

نبدأ بتعهد الرؤساء بما سنصفه فنقول : ان المرء مع من هو فوقه من الرؤساء لا يخلو من ان يكون متصدياً لخدمته ، او يكون بينه وبين من هو فوقه حالٌ يلقاه في بعض الاوقات ، او يكون بالبعد منه لا يلقاه الا بالذكر .

فواجب على المرء ان يستعمل مع من هو متصدٍّ لخدمته ما نقوله ، وهو ان يكون ملازماً لما هو بصدده ، مواظباً على ما فُوّض اليه ، ويجتهد ان يكون نُصب عينه او ذكره . ولا يخش الملال ، وخصوصاً من الملوك ، لان موضع الملال ان يكون عند كثرة غشيان الناس المواضع ، التي ليس لهم فيها عمل . وان يكون مادحاً له ، مقرّظاً لجميع ما يأتيه الرئيس من دِقّ او جِلّ ، مجتهداً في طلب وجوه حسان لكل ما يفعله . وهو واجد ذلك ، ، اذ ليس شيء من الامور في العالم الا وله وجهان ، احدهما جميل والآخر قبيح ، فليطلب لكل امر من اموره وجهاً جميلاً يصرفه اليه ، ويتكلّف

ذكره بحضرته وغيبته . وان كان المرء ممن فُوّض اليه تدبير ذلك الرئيس ، مثل ان يكون وزيرًا او مشيرًا او معلّماً ، ولا بدّ من تعريفه وجه الصلاح في الاعمال ، فليعلم ان الرئيس كالسيل المنحدر من الربوة ، ان اراد المرء ان يصرفه الى ناحية من النواحي ، وواجهه ، اهلك نفسه ، واتى عليه السيل فاغرقه . وان سعى معه ، وعلى جانبيه ، وتلطف ليصرفه الى الناحية التي يريدها ، بان يطرح في بعض جوانبه مقدارًا من السدُد ، ويطرق له من الجانب الآخر ، لا ينشب ان يصرفه الى حيث شاء . وينبغي له ايضاً ان يستعمل مع الرئيس ، في صرف وجهه عما يريد صرفه من امر ، ان يجري معه في ما هو جارٍ نحوه ، ولا يواجهه بامرٍ ولا نهي ، بل يريه وجه الصلاح في خلافٍ ما يأتيه ، ويقبّح عندهً في الوقت بعد الوقت ، على سبيل الحكايات عن غيره ، والحيل اللطيفة ، بعض ما يعرّض بما هو فيه . فانه اذا استعمل معه هذه الطريقة لا يلبث ان يعود الحال بمراده .

وان يكون كاتماً لاسراره . والحيلة في ذلك ان يكتم جميع احواله الظاهرة بما يقدر عليه ، فان من كان كاتماً للاحوال الظاهرة فهو بالحري ان لا يعثر على افشاء سر باطن . ولا يؤمن على السرّ المكتوم ان يظهر ببعض الاحوال الظاهرة ، لان الامور والاحوال متصلة ، متعلقة بعضها ببعض .

وان يعلم ان للرؤساء هِمماً ينفردون بها عمّن سواهم من الناس ، وهي انهم يعتقدون في جميع من دونهم الاستخدام والاستعباد ، وفي انفسهم الاصابة في جميع ما يأتونه . وانما تحدث هذه الهمة فيهم لكثرة مدح الناس لهم ، واطرائهم اعمالهم وتصويبهم اراءهم ، وذلك في طباع كل الناس .

وان يحترز كل الاحتراز بان يخبر عن نفسه ، بحضرة الرئيس ، شيئاً يمكن ان يتَّخذ ذلك بوجه من الوجوه جرماً عليه ، وان كان في غاية الانبساط معه . ولا يقرّ بما يلقى منه الى الرئيس مما يستقبح ، فسيَّان بين الخبر والاقرار ، وليس يؤمن تغيّر الاحوال .

واما اذا اعترض بينه وبين الرئيس حال لا يمكن صرف القبيح منه الا اليه او الى الرئيس فقط ، فليجتهد في صرف ذلك القبيح الى نفسه ، وليجعل لذلك اوجها . فاذا اتجه القبيح نحوه ، وتبرأت ساحة الرئيس منه ، او كاد ان يتجه ، فليحتل لان يطلب لذلك الامر سبباً يكون بدؤه من غيره ، لترجع اللائمة عليه ، وان كان بالقصد الثاني على غيره ، لئلا يلتزم باللائمة .

وما من شيء ابلغ واعمّ نفعاً ، في باب العبودية ، في ترك المرء حظ نفسه في جميع ما يباشر من الاعمال الرئيسية ، فانه ما من امر يتعاطاه المرء مما هو بينه وبين الرئيس الا ويجد لنفسه فيه موضع حظ ، فينبغي ان يتركه ويتجنبه ، ويستخلص لما هو حظ الرئيس . فانه مهما فعل ذلك اجتنى ثمرة خيره ، ومهما اشتغل باستيفاء حظه لا يأتي الامر على وجهه ، ووقع فيه خلل . وترك الامر خير من افساده .

وينبغي ان يتلطف كل التلطف في نيل المنافع من جهة الرؤساء ، بان لا يلحّ في السؤال ، ولا يديمه ، ولا يظهر الطمع والشره من نفسه . ويجتهد في ان يطلب من الرؤساء اسباب المنافع ، لا المنافع انفسها ، مثل اطلاق اليد في وجوه يجلب منها الاموال والمنافع ، ليقلّ السؤال ويكثر النفع . ويجتهد في ان ينتفع بالرئيس ، لا منه ، لان من انتفع بهم اعزّوه ، ومن انتفع منهم ملّوه .

وليضع نفسه عندهم في صورة من ينخلع عن ملكه وقنيته لهم باهون كلمة ، وأدوَن سعي . وليحذر كلّ الحذر من ان يُتصور عندهم منه انه يضنّ بماله ، او يحب ان يستأثر بشيء من مقتنياته ، فانه يصير حينئذ بعرض من الاستقصاء . والممنوع محروص عليه ، والمبذول مملول منه . وليجتهد ان يظهر في كل ما يقتضيه انما يفعله زينةً وجمالا للرئيس ، لا لنفسه ، فانه ملاك للابقاء . وليحذر ان يتخذ لنفسه شيئاً مما يتفرد به الرئيس ، او مما يليق بالرؤساء الذين فوقه ، فانه كلما اتخذ شيئاً من ذلك عرّض نفسه للهلاك ، وعرّض ذلك الشيء للذهاب . وينبغي ان لا يظهر من نفسه الاستغناء عن الرؤساء ، ولا في ما يقلّ مقداره . وان يكون مظهراً ابداً قناعة ورضى بكل ما يتصرف فيه من الامور والاحوال ، ومتى ما لحقته سخطة من الرئيس ، او ملال وما اشبهه ، فليجتهد في ترك الشكاية منه ، وليحذر من اظهار العداوة والحقد ، وليصرف وجه الذنب منه الى نفسه ، ثم ليجتهد ويتلطف لتجديد حال يزيل تلك السخطة باهون ما يقدر عليه .

فهذه قوانين يُنتفع باستعمالها في معاشرة الرؤساء .

٢ – ما ينبغي ان يستعمله المرء مع اكفائه

اما ما ينبغي للمرء ان يستعمله مع الاكفاء فسنذكر منه جملاً ونقول : ان الاكفاء لا يخلون من ان يكونوا اصدقاء او أعداء او ليسوا باصدقاء ولا اعداء .

والاصدقاء صنفان : احدهما الاصفياء المخلصون في الصداقة ، فينبغي للمرء ان يديم ملاطفتهم ، وتعهد اسبابهم ، واهداء مـــا يستحسنه وما تيسّر له اليهم في كل وقت . ويخفي الحال فيما بينه

وبينهم بغير ان يظهر منه ملال او تقصير . ويجتهد في الاكثار منهم غاية الجهد ، فان الصديق زين المرء ، وعضده ، وعونه ، وناصره ، ومذيع فضائله ، وكاتم هفواته ، وماحي زلّاته . ومهما كان هؤلاء اكثر كانت احوال المرء فيما بينهم احسن واقوم .

والصنف الآخر الاصدقاء في الظاهر ، عن غير صدقٍ في ما يظهرونه ، بل بتشبه وتصنّع ، فينبغي للمرء ان يجاملهم ، ويحسن اليهم ، ولا يطلعهم على شيء من اسراره ، وخصوصاً من عيوبه ، ولا يلقي اليهم من خواصّ احاديثه وافعاله واحواله ، ولا يحدثهم عن نعمه ، ولا عن اسباب منافعه . وليجتهد في استمالتهم ، والصبر معهم بحسب الظاهر ، دون اخذهم بالباطل ، ولا يأخذهم بالتقصير ، ولا يقطع عتابهم في ما يقع منهم من التقصير ، ولا يجازيهم على ذلك ، فانه مهما فعل ذلك ترجّى صلاحهم ورجوعهم الى مراده ، ولعلهم يصيرون في رتبة الاصفياء له .

وليس شيء ادلّ على صدق الاخاء ، واظهار الوفاء ، ولا اشدّ استجلاباً للمحبة ، ووجوب الحق ، من تعهد احوال اصدقاء الاصدقاء . فان المرء ، اذا رأى صديقه وهو يتعهد احوال اخلائه والمتصلين به ، يستدل بذلك على صدق محبته له ، ويثق بوداده ، ويقوى امله ورجاؤه فيه .

وافضل ما يستعمله المرء مع اصدقائه هو ان يتعهد احوالهم عند الحاجة ، ويؤاسيهم بما يمكنه ، من غير ان يحوجهم الى المسألة ، ويتفقد اقاربهم وعائلاتهم اذا ماتوا ، فانه متى شهر بذلك رغب في صداقته كل احد . وبذلك يكثر اصدقاؤه .

والاعداء ايضاً صنفان : احدهما ذوو الاحقاد والضغائن . وينبغي للمرء ان يحترس منهم كل الاحتراس ، ويستطلع عن احوالهم بكل ما امكنه ، ومهما اطّلع منهم على مكر او خديعة ، او تدبير يدبّرونه، فليقابلهم بما يناقض تدبيرهم ، ويكثر الشكاية منهم الى الرؤساء وافناء الناس ، ليُعرفوا بعداوتهم ، حتى لا ينجح في احد قولهم عليه ، وليصيروا متّهمين عند الناس في اقوالهم وافعالهم بما ظهر عندهم من معاداتهم اياه . وكل من ايس المرء من صلاحه ، وتيقّن سوء طبعه، وتمكّن الضغينة من قلبه . فلينتهز الفرصة في اهلاكه ، ومهما وجدها فلينتهزها ، ولا يتغافل عما يمكنه اذا تيقن بقدرته على اهلاكه . وان علم انه ربما لا يقدر على اتمام امره ، والنجاة منه ، فلا يسرع في شيء منه ، لئلا يجد العدو عليك ما يتعلق به عند الناس مما يمهّد لنفسه عندهم في عداوته عذراً .

والصنف الاخر من الاعداء الحساد . وينبغي للمرء ان يظهر لهم ما يغيظهم ويؤذيهم ، بان يُلقي اليهم ذكر النعم التي يختص بها لتذوب لها نفوسهم ، ويحترز مع ذلك من دسيستهم ، ويحتال لظهور حسدهم فيه ، وفي غيره من الناس ، ليُعرفوا بذلك .

فاما سائر الناس ، الذين ليسوا بصديق ولا عدوّ ولا متصنع ، فهم طبقات سنذكر جلها ، وجلّ ما ينبغي للمرء ان يستعمله مع كل طائفة منها :

فمنهم **النصحاء** ، الذين يتبرعون بالنصيحة . فالواجب على المرء ان يتفرغ بالخلوة مع كل من ادّعى انه ناصح له ، ويسمع الى قوله ، ويعزم في قلبه اولاً بان لا يغتر بكل قولٍ يسمعه ، ولا يعمل

بكل ما يُنهى اليه ، بل يتأمل اقاويلهم ، ويتعرف اغراضهم غاية التعرف ، ليقف مع معرفة اغراضهم على حقيقة اقاويلهم . فاذا لاح له وجه الصواب ، وحقيقة الامر ، في شيء مما القوه اليه ، بادر الى انفاذ الامر فيه . وليكن تلقيه لكل واحد منهم بهشاشة ، واظهار حرص على ما يلقيه عليه .

ومنهم **الصلحاء** ، وهم اناس يتبرعون لاصلاح ما بين الناس ، فيجب على المرء ان يمدحهم ابداً على ما يفعلونه ، وان يتشبه بهم في جميع احواله ، فان مذاهبهم مرضية عند جميع الناس ، ومهما تشبه المرء بهم ، عُرف بالخير وحسن النية .

ومنهم **السفهاء** ، فيجب على المرء استعمال الحلم معهم ، وان لا يؤاتيهم ولا يقابلهم بما هم فيه من السفاهة ، بل يتلقاهم ابداً بحلم رزين ، وسكون بليغ ، ليعرفوا قلة مبالاته بما هم فيه ، ولا يؤذوه بعد ذلك متى تلقوه بالمشاتمة ، فيجب ان يتلقاهم بالمحقرة وقلة الاكتراث .

ومنهم **اهل الكبر والمنافسة** ، فيجب على المرء ان يقابلهم بمثله ، لانه ان تواضع احسوا منه بضعف ، وتوهموا ان فيه ليناً ، وان فعلهم ذلك صواب ، وانه لا بدّ للناس من التواضع لهم . ومتى تكبر المرء عليهم ، وكابرهم في الاحوال ، وتأذوا به ، علموا ان الذنب في ذلك منهم ، ورجعوا الى التواضع وحسن المعاشرة .

٣ — ما ينبغي ان يستعمله المرء مع من دونه

واما الذي ينبغي للمرء ان يستعمله مع من دونه من النـــاس ، فانّا نصف منه ما تيسر ونقول : ان منهم الضعفاء ، وهم صنفان :

احدهما المحاويج ، ذوو الفاقة ، وهم صنوف : منهم الملحون: فينبغي ان لا يعطيهم، ولا يبذل لهم على الحاحهم شيئاً ، لينزجروا عن ذلك ، الا اذا علم انهم صادقو الحاجة الى الشيء الضروري . ومنهم الكاذبون في ما يدّعونه من الفاقة ، فينبغي ان يميز بينهم ، فان كان تعمدهم للكذب لضرب من التدبير ، فلتكن معاملته معهم في المؤاساة وسطاً من غير منع ولا بذل تام . ومنهم الضعفاء الصادقون في ما يبدونه من الحاجة ، فينبغي ان يتعهدهم بالمؤاساة بغاية ما امكنه ، من غير ان يخلّ باحوال نفسه .

والصنف الآخر هم المتعلمون ، وذوو الحاجة الى العلم ، فمنهم أولو الطبائع الرديّة يقصدون تعلم العلوم ليستعملوها في الشرور ، فينبغي للمرء ان يحملهم على تهذيب الاخلاق ، ولا يعلمهم شيئاً من العلوم التي اذا عرفوها استعملوها في ما لا يجب . وليجتهد في كشف ما هم عليه من رداءة الطبع ليحذروا . ومنهم البلداء ، الذين لا يُرجى ذكاؤهم وبراعتهم ، فينبغي ان يحثهم على ما هو اعود عليهم. ومنهم المتعلمون ذوو الاخلاق والطبائع الجيدة ، فيجب ان لا يدّخر عنهم شيئاً مما عنده من العلوم .

٤ — ما ينبغي ان يستعمله المرء مع نفسه

ثم انه ينبغي للمرء ان يرجع الى خاصّ احواله فيميّزها ، ويستعمل في كل حال من احواله ما يعود بصلاحها .

فمن ذلك حال القنية والمال ، فالواجب عليه في ذلك ان يتأمل وجوه الدخل ، ووجوه الخرج ، ويستقصي النظر في اسباب الدخل، والوجوه التي يمكنه استجلاب المال منها الى ملكه ، فيبالغ في استجلابه

من حيث لا يضرّ بشيء مما تقدم ذكرنا له من الاصول ، اعني به لا يخلّ بدينه ومروءته ، ولا بعرضه ، فانه ليس كل وجه تكون فيه منفعة يحسن بكل احد ان يتعرض له ، مثال ذلك الدباغة والكناسة والتجارات الخسيسة والقمار ، والوجوه التي لا يحسن بذي المروءة ان يجتلب المال منها . فاذا تجنب هذه الوجوه ، واكتسب المال من وجهه ، فيجب ان يخرجه بحسبه ، اعني ان يكون خرجه بحسب دخله . ويجتهد ان يُعرف بالسخاء ، وليس السخاء بذل الاموال حيث اتفق ، لكن بذلها في ما ينبغي ، وحيث ينبغي ، وبالمقدار الذي ينبغي على سبيل الاعتدال .

ومن ذلك الجاه ، فينبغي للمرء ان يجتهد كل الجهد في احراز الجاه لنفسه . ومتى ما استقبله امران يكون في تناول احدهما زيادة المنافع ، وفي الآخر زيادة الجاه ، فليبادر الى الامر الذي هو اعود عليه في زيادة الجاه ، اذ الجاه العريض يكسب المال بالضرورة ، وليس المال يُكسب الجاه ضرورة .

ومن انفع ما يستعمله المرء في معاشه ، ما نذكره : وهو انه يجب ان يستجلب اللذات والشهوات كلها الى نفسه بجاهه ، لا بماله ، بكل ما امكنه ، فان من استجاب اللذات بماله ، دون جاهه ، لا يصل الى لذته كما يشتهيه ، ولا ينشب ان يذهب ماله ، ويصير سخرية بين الناس ، ويصير كل من انتفع به عدواً له . ومن استجلب بجاهه ، وقضاء حوائج الناس ، وصل اليها كما يشتهيه . وكلّ من جلب اليه لذة لطمعه في جاهه ، كان صديقاً له ابداً ، محباً لخيراته . ولسنا نومئ الى انه لا ينبغي ان ينفق من ماله شيئاً في

اجتلاب لذاته ، ولكن الى ان يكون معوّله في ذلك على الجاه لا على المال .

•

ونقول الآن في تحصين الاسرار ، وفي استخراجها عن المُناوئين. واذا عرف المرء احد هذين البابين ، حصلت له المعرفة بالثاني . ولكل طائفة من اهل الطبقات الثلاث نوع من التحصين ، ونوع من الاستخراج ، وما نذكره من الاصول فيها يصلح لكل طائفة منهم ، على مقداره ومرتبته .

فاول منافع تحصين الاسرار وكتمانها هو ان يكون المرء قادرًا على إجالة الرأي في تدبيره ، وعلى انفاذه والامساك عنه ، الى ان يتجه له وجه الصواب فيه ، فانه ما دام الامر مكتوماً كان قادرًا عليه ، فاذا ظهر خرج الامر عن مقدرته . وفي كتمان الآراء والتدابير سلامة من الآفات . ومن افاتها الاعراض ، التي تعرض من اذاعتها ، فتصير موانع من انفاذها ، ويعيا ذو الرأي عن رأيه بتلك الاعراض. ومنها ذهاب جدته وطراءته . ومنها ان الرأي ، اذا ظهر ، قُصِد بالمناقضة ، واذا كان محصّناً سلم من المناقضة ، ولكل امر نقيض . ومنها ان المرء ، الذي فيه التدبير والرأي ، لا يفطن له حتى يقع ، فيبهته ويرد عليه ما لا يحتسب . واذا ظهر ، قبل الوقوع ، قوبل بالتحفظ والتحرز ، وبطل الرأي والتدبير ، وتعطّل الوقت الذي افنى في احكامه .

ولا بد للمرء من المشاورة مع غيره في آرائه وتدابيره . فينبغي ان يستودعها ذوي النبل ، وكبر الهمة ، وعزة النفس ، وذوي العقول والالباب ، فان امثالهم لا يذيعونها . وان يباشر ، في وقت افشاء

الرأي ، الامور التي يُستعان بمثلها على احكام ذلك الرأي في النظر في اخبار المتقدمين ، والاستماع الى الاحاديث في السياسات اللائقة بذلك التدبير ، وان يستر جهده الامور الظاهرة المتعلقة بذلك التدبير ، الذي يظهر مع ظهورها السر ، ويستعمل ما يضادّ ذلك الرأي ، من غير ان يظهر في نفسه حرصاً على استعمال الاضداد ، فانها ايضاً ، اذا كانت مع حرص مفرط ، تدل على نفس الامر ، وتوقع التهمة . وتطلب معرفة الاسرار من الامور الظاهرة والباطنة جميعاً :

اما الامور الظاهرة فيما يبدو من الرئيس من اخذ العزم ، واعداد العدد ، واخذ الاهبة للامور التي كانت فيما قبل على التقصير ، ومن جمع المتفرقات ، وتفريق المجتمعات ، وبالجملة تغيير الاحوال الظاهرة . وايضاً من الامساك عن امور كان يباشرها المرء قبل ذلك ، ومن ادناء من كان قاصياً ، واقصاء من كان دانياً ، وشدة التطلع للاخبار ، وحرص زائد في الوقوف على الاحاديث المختلطة ، ومن التيقظ الزائد على كل ما كان قبل ذلك .

واما من الامور الباطنة فمن استطلاع احوال البطانة والحزم ، وامساكهم عما كانوا غير ممسكين له ، واستعمالهم لما كانوا ممسكين عنه . فان البطانة والخواص ، اذا لم يكونوا حزمة ، ظهر من مصادر امورهم ومواردها ما يُسرّه الرئيس ، ويستطلع من افواه العجم والصبيان والجهال والنساء ، والذين هم قليلو التمييز والعقول ، فانه ليس مع هؤلاء حصافة ، ولا عندهم من الرزانة ما يمكنهم التحرز به من الافشاء للاسرار .

واجود ما تستخرج به الاسرار كثرة المحادثة ، فان لكل واحد

من الناس من يستأنس به ، ويلقي اليه بجميع احاديثه وجلّها ، واذا كثر الكلام والمحادثة فانه لا بد من ان يأتي ذلك على جلّ ما في الضمائر .

وايضاً فانه ليس كل امر وتدبير يكون بموافقة الجميع ممن بحضرة الرئيس ، او صاحب التدبير .

●

وملاك اسباب الظفر بالاعداء هو ما نذكره فنقول :

ان اول ما يجب ان يستعمله المرء هو ان يطلب العلوّ على عدوه في كل فضيلة يُذكر بها ، ان كان من اهل الفضل ، ويتحرّى ان يقف العدو على ذلك ويعلمه منه ، فان ذلك مما يضعفه ويخمد نائرته . وان يحصي عليه معايبه ، حتى لا يبقي صغيراً ولا كبيراً ، لا ظاهراً ولا باطناً من عيوبه الا جمعه ونشره في الناس ، وليتوخّ في ذلك الصدق لئلا يذهب حدّته ، وليجتنب الكذب على العدو ، فان الكذب عليه قوة له . وان يتعرف اخلاق العدو وشيمه وسجاياه وعاداته ليقابل كل واحد منها بما يضاده ويناقضه . وليجتهد في معرفة ما يقلقه ويضجره ، فيوكل بكل سبب من اسباب ضجره وقلقه ما يهيجه ، فان ذلك ملاك الظفر ، ومن ابلغ اسباب الفضيحة . واصل ذلك كله ، والمرجع ، هو طلب السلامة منه ومن مكايده بكل ما امكن ، زيادة على طلب النكاية[1] .

ومما ينتفع المرء به غاية المنفعة هو الادب . واصل الادب مزايلة الادب في الظاهر . ومن ذلك معرفة العورات ، وافتراص

---

١) ورد هذا المقطع هنا ، وهو في سياسة الانسان اعداءه . ولعله خطأ في ترتيب المخطوط .

العثرات . وعمدة الادب شدة التطلع لما عند الناس ، والحرص على التباعد من ان يعرف الناس ما عند المرء . ومنه ايضاً ان يقصد الانسان لغير المقصود ، ثم يقصد المقصود . ومنه ان يبتدئ بالاعتلاء من الادنى فالادنى الى الاعلى فالاعلى . فان الرضى في هذا الاستعمال ، وفي خلافه السخط . ومنه ان يحمل الاصعب ، ثم الاخفّ . ومنه ان لا يظهر الغضب ولا الرضى بافراط . ومنه ايضاً المطل في بعض الاحوال ، اذا تعقبها الانجاح . ومنه الصبر الى ان يظفر بالفرصة . ومن ذلك ان يقدّم للامور مقدّمات تصير توطئة لها . ومنه ان يلقي المرء الامر بلسان غيره .

ونحن الآن ذاكرون من اقاويل القدماء ، واهل الفضل ، صدرًا يكون خاتمةً لقولنا هذا ، فان للحكايات والنوادر والامثال ، في مثل هذا الفن ، غناء عظيماً ، فنقول :

قال افلاطون : الشيء الذي لا ينبغي ان تفعله ، فلا تهوَه . وقال : من استحق منك الخير ، فلا تنتظر ابتداءه بالمسألة ، ليكون اكمل التذاذًا ، واهنأ توقعاً .

وقيل : خساسة المرء تعرف بشيئين ، بقوله في ما لا ينفع ، واخباره عما لم يُسأل عنه .

وقيل : لا تحكم من قبل ان تسمع قول الخصمين .

وسئل : لِمَ كلما علمتم اكثر كانت عنايتكم بالعلم اشدّ ؟ قال لانا كلما ازددنا علما ، ازددنا بمنفعة العلم .

وسئل : اي الاشياء اهون ؟ قال : لائمة الجهال .

وسئل : اي شيء يقدر كل انسان ان يجود به ؟ قال : حبه الخير للناس .

وسئل : ما افضل ما يُتعزّى به عن المصائب ؟ قال : اما للعلماء فعلمهم بانها ضرورة . واما لسائر الناس فالتأسي .

وسئل : اي حسنة لا يُحسد عليها ، واي عيب لا يقبله احد؟ قال : التواضع حسنة لا يُحسد عليها ، والكبر عيب يرذله كل احد .

وسئل : ما الشيء الذي اذا فقده المرء كان دائم البلاء ؟ فقيل : العقل .

وقيل : من طمع ان يذهب على الناس مذهبه ، فقد جهل .

وقيل : لا تأمن من كذب لك ان يكذب عليك .

وقيل : طالب الحاجة على شرف امرين : ان قُضيت حاجته صار كالامير ، وان لم تقضَ صار كالكلب العقور .

وقيل : شتمُ من لا يحتمل شتمك استدعاء منك للشتم ، وشتم من يحتمل شتمك لؤم .

وقال : الادب يزين غنى الغني ، ويستر فقر الفقير .

وقيل : يجب على من اصطنع معروفاً إن يتناساه من ساعته ، ويجب على من أُسدي اليه ان يكون ذكره نصب عينيه .

وقيل : ان الذين يضمنون ما لا نفوز به يشبهون الاحلام المخيلة.

وسئل : ايما احمد الحياء ام الخوف ؟ قال : الحياء لانه يدل على العقل ، والخوف يدل على الجبن .

وقيل : دعوا المزاح فانه لقاح الضغائن .

وقيل : اذا احببت ان لا تفوتك شهوتك ، فاشته ما يمكنك .

وقيل : افضل الملوك من ملك شهواته ، ولم يستعبده هواه .

وقيل : احسن ما عوشر به الملوك اثنان : البشاشة ، وتخفيف المؤونة .

وقيل : افضل ما يقتنيه المرء الصديق المخلص .

وقيل : ثلاثة اشياء من برئ منهن نال ثلاثة اشياء : من برئ من الشره نال العز ، ومن برئ من البخل نال الشرف ، ومن برئ من الكبر نال الكرامة .

وقيل : ثلاثة ينبغي للملوك ان لا يفرطوا فيهن : حفظ النفور ، وتفقّد المظالم ، واختيار الصالحين لاعمالهم .

وقيل : ثلاث لا يتم المعروف الا بهن : تعجيله ، وتقليله ، وترك الامتنان به .

وقيل : من تشاغل بالادب فاقلّ ما يربح من ذلك ان لا يتفرّغ للخطل .

وقيل : لا ينبغي للمرء ان يبلغ من مرارة النفس الى حدّ معه يُظن انه شرير ، ولا يبلغ من لين الجانب الى جد يُظنّ به انه ملاّق .

وقيل : لا تطلبوا من الاشياء ما احببتموه ، ولكن احبوا ما هي محبوبة في انفسها .

وسئل : بماذا ينتقم الانسان من عدوه ؟ فقيل : بان يزداد فضلاً.

فهذه اصول وقوانين متى ما استعملها المرء في معاشه ، وقاس عليها في متصرفات اموره واسبابه ، استقامت به احواله ، وطابت له ايامه ، وسلم من كثير من الآفات ، ونال الحظ الجزيل من السعادات. وعند هذا القول خاتمة قولنا هذا .

فلاسفة العرب

سلسلة دراسات ومختارات

•

ظهر منها :

١ — ابن الفارض	(طبعة ثالثة)
٢ — ابو العلاء المعرّي	(طبعة رابعة)
٣ — ابن خلدون	(طبعة ثالثة)
٤ — الغزالي	جزءان (طبعة ثالثة)
٥ — ابن طفيل	(طبعة ثالثة)
٦ — ابن رشد	جزءان (طبعة ثالثة)
٧ — اخوان الصفاء	(طبعة ثالثة)
٨ — الكندي	
٩ — الفارابي	جزءان (طبعة ثانية)
١٠— ابن سينا	جزءان

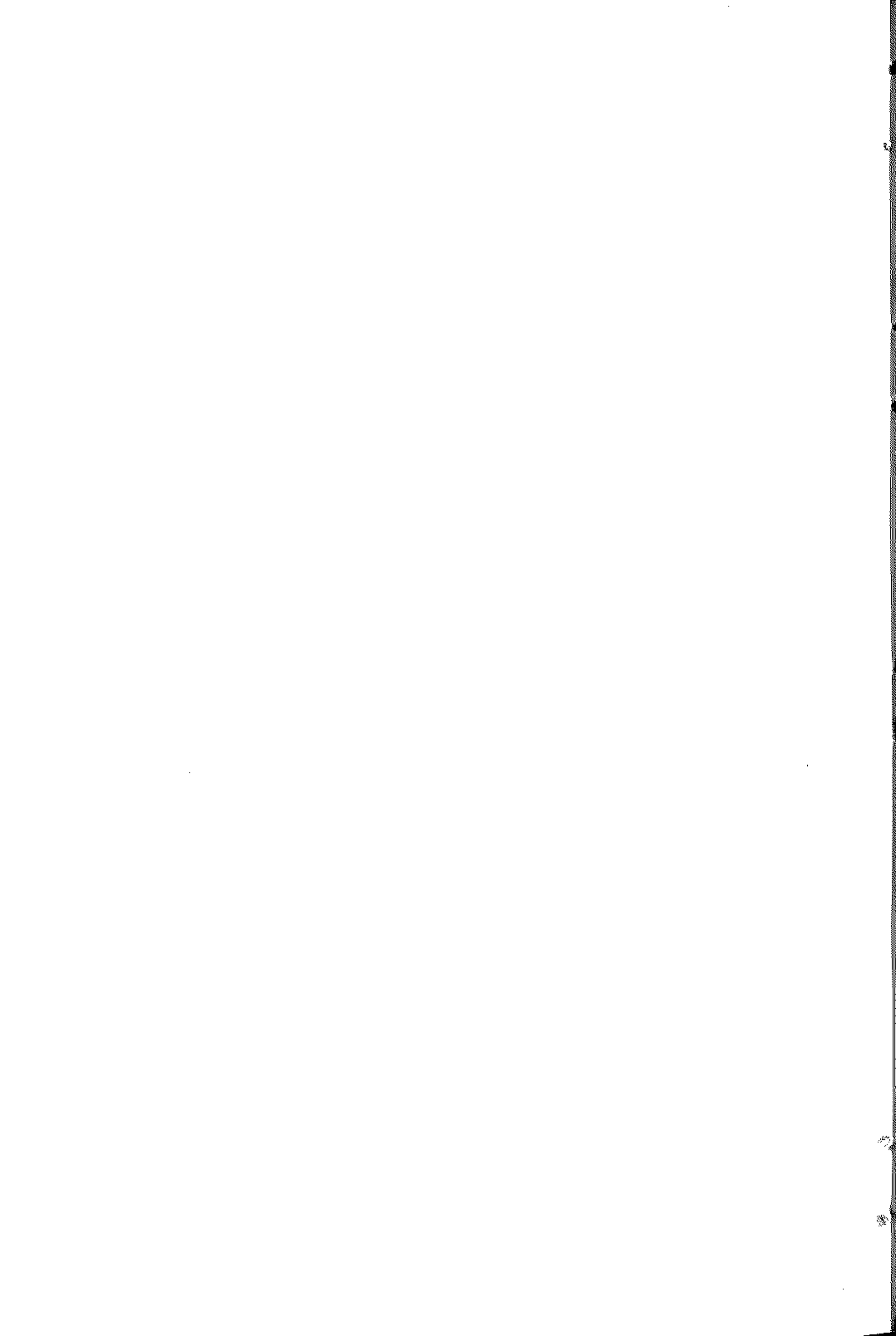
للمؤلف ايضاً :

اصول الفلسفة العربية (طبعة ثانية منقحة)

طاغور : مسرح وشعر

انجزت المطبعة الكاثوليكية في بيروت
طبع هذا الكتاب في السابع والعشرين
من شهر اذار سنة ١٩٦٨

٦٨/ ٣/ ٢٧–٣–٨٣٤٨



التوزيع : المكتبة الشرقيّة - ساحة النجمة
ص.ب : ١٩٨٦ - بيروت. لبنان

١٠٠ غ.ل.